# С. Л. ФРАНК

1877 - 1950

МЮНХЕН 1954

# СБОРНИК
## ПАМЯТИ
## СЕМЕНА ЛЮДВИГОВИЧА
# ФРАНКА

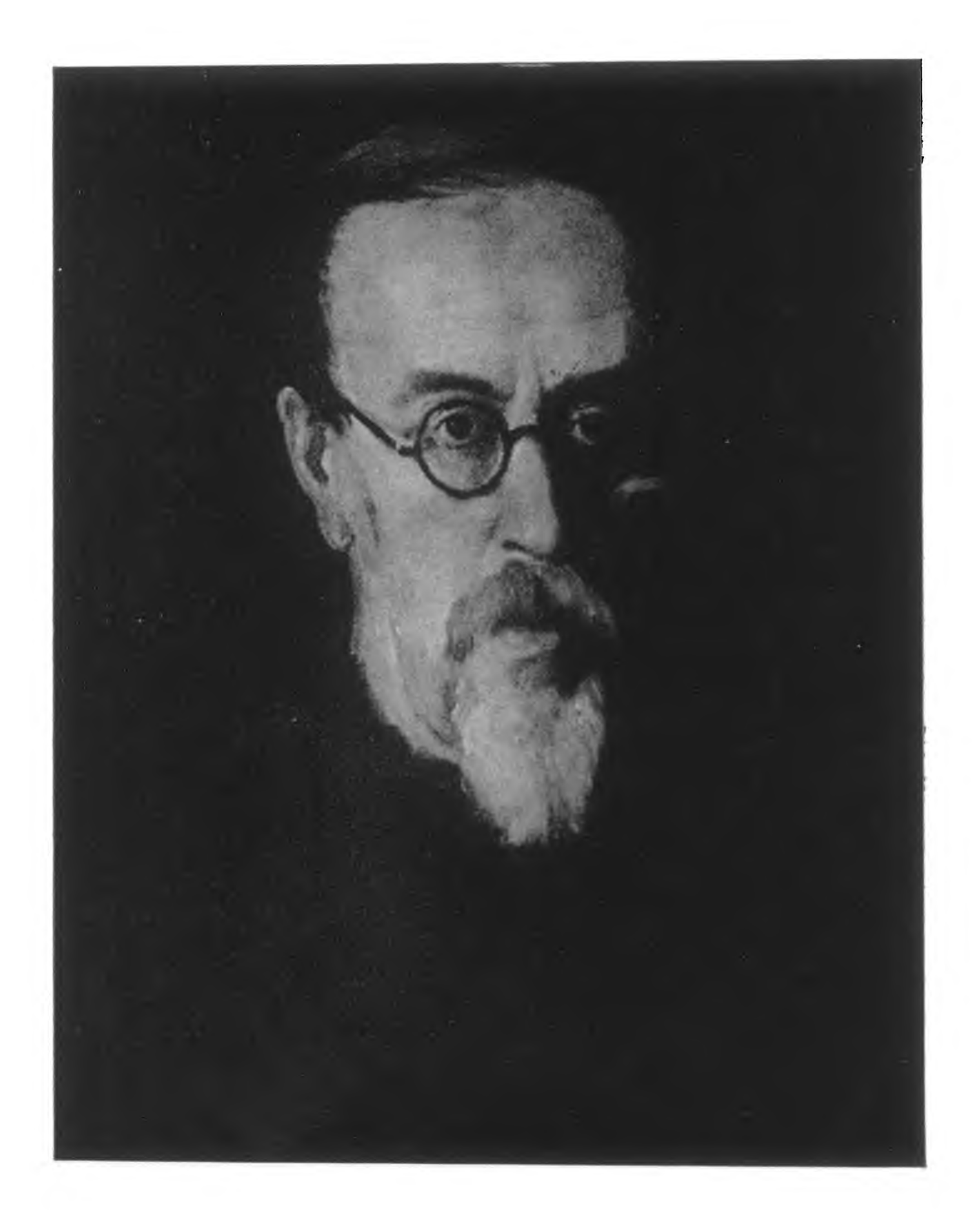
Под редакцией протоиерея о. Василия Зеньковского.

При участии Н. С. Арсеньева, Л. Бинсвангера, Б. П. Вышеславцева(†), Л. В. Зака, Л. А. Зандера, о. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, А. В. Карташева, С. А. Левицкого, Н. О. Лосского, М. И. Лот-Бородиной, Г. П. Струве, о. Г. Флоровского, В. С. Франка и Дм. Чижевского.

1954

*Философская мысль открывает «Непостижимое», «Абсолютное», творческую Первооснову; но только в е р а (которая есть не «допущение», а живая творческая устремленность духа) открывает впервые в этой таинственной глубине Свет, Благо, Любовь, — то Невыразимое, что мы сознаем, как Личность, как родное существо, интимно связанное с несказанным существом нашей души. Бог не есть «объективная реальность», которую можно было бы констатировать: Бог есть Друг, которого обретаешь, открываясь Ему навстречу.*

**(Из записной книжки С. Л. Франка,
запись от 28. 9. 1942)**



**Берлин, 1936**
**Портрет работы Л. В. Зака**

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Когда я решила издать с моими детьми, родными и друзьями Сборник памяти моего мужа, Семена Людвиговича Франка, мне пришлось преодолеть множество трудностей и препятствий.

Но с Божией помощью и с помощью моих друзей мне это удалось.

Я знаю, что творчество Семена Людвиговича само по себе есть самое яркое свидетельство его личности и говорит о нем неизмеримо больше, чем этот сборник. Но цель этого сборника — совсем иная: живые слова его современников (увы! их осталось так немного) о его личности, духовном облике, биография, библиография его трудов и оценка его творчества дойдут, я верю, как и его книги, когда-нибудь до нашей родины.

Нам близким, находившимся непрестанно около него в течение его последней болезни (сто пять дней) было дано Богом быть свидетелями отхода его в Вечность. С благоговением, вместе с ним, проходили мы этот тяжкий путь страданий и светлый путь вхождения в Царство Божие. На наших глазах стиралась граница между двумя мирами, стиралась его великой, ничем непоколебимой верой во Христа и доверием к Нему и ясным видением единства мира. Этот путь смирения, покаяния, терпения и величественно-торжественного возрастания в духе был всем нам великим даром и великим поучением.

За эти тяжкие дни он много нам сказал. Но не пришло еще время писать об этом. О немногом, но, м. б., самом значительном, пишет в своей статье его брат, Л. В. Зак.

Страдание перестало быть для него «проблемой». Оно стало для него истиной, и он постоянно повторял, что только через страдания можно приобщиться ко Христу. А через приобщение ко Христу страдания преображались в блаженство, и он уходил

через них в глубины Божественного Бытия. «Да впрочем, будет Воля Твоя, а не моя», постоянно повторял он. Так же и в своей книге «С нами Бог» он писал: «Я сознаю себя учеником Христовым и уповаю быть Его верным и понятливым учеником».

И так и случилось: болезнь дала ему путь истинного ученика и апостола, путь, с которого он не сошел за все время своих страданий. «Всегда с Христом, всегда приобщаюсь Его страданиям», говорил он.

Конец его земной жизни был обвеян той же тишиной и слушанием Бога в глубинах души, Не бунтуя, не протестуя, тихо, светло и уверенно шел он на Родину.

Мне морем этот мир,
Дух Божий — кормчий мой,
И в теле, как в ладье,
Плывет душа домой.

(Ангел Силезский)

---

Благодарю всех принявших участие в сборнике*); особо благодарю о. Василия Зеньковского за его любовь к ушедшему, за его редакторскую работу. Он был свидетелем зарождения робкой мечты о Сборнике и незаменимым советником и помощником в моем трудном деле.

Приношу благодарность всем подписчикам на Сборник и, особо, проф. М. М. Карповичу, в значительной степени устранившему материальные трудности, стоявшие на пути к изданию Сборника.

**Татьяна ФРАНК**

**Мюнхен, 1954**

---

*) Д-р Л. Бинсвангер, один из участников Сборника, — личный друг Семена Людвиговича, крупный швейцарский ученый — психиатр и психолог.

## ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Предлагаемый вниманию читателя «Сборник памяти Семена Людвиговича Франка» заключает в себе статьи, посвященные как характеристике личности С. Л., так и анализу его философского творчества. Сверх этого усердием Л. А. Зандера составлена полная библиография книг и статей С. Л.

Русская философская мысль может справедливо гордиться тем, что С. Л. внес в русскую духовную культуру. Тем более важным кажется нам сохранить живой облик и самой личности С. Л. Этим и определяется план настоящего сборника.

Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ



# Часть первая

В. С. ФРАНК

# СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК

## 1877-1950

В одной из записных книжек моего отца мне попалась следующая заметка:

> *Гете говорил о* das stille bessere Wissen — *в противоположность господствующим мнениям. Никогда не надо забывать о нем; оно одно есть настоящее знание; оно одно дарует истину.*

Все существо моего отца было проникнуто этим «тайным лучшим знанием». Скрытным человеком он не был. Наоборот, со смирением, присущим всем большим людям, он охотно беседовал всерьез со всяким, даже самым скромным собеседником. Мысль, беспрестанно работавшая внутри, не могла не переливаться через край. Но, как у пловучей льдины бо̀льшая ее часть скрыта под водой, так у моего отца центр тяжести его существа находился в глубинах, недоступных даже для самых близких ему людей.

Как у всякого крупного философа и мистика, его первичная интуиция — то неповторимо-индивидуализированное слово Божие, которое было дано ему — оставалась до конца неизъяснимой. И все напряженное творчество отца было попыткой изъяснить это несказанное откровение на скудном человеческом языке.

Его подлинная биография — в его философском творчестве. Внешний мир, как таковой, его мало интересовал. Он сам видел основную черту своей натуры в «отрешенной созерцательности», часто говорил, что, собственно говоря, «блаженно промечтал» всю свою жизнь. «Промечтал» или, вернее, отдал себя всего созерцанию того божественного Всеединства, которое так отчетливо ощущал.

О философском творчестве моего отца в предлагаемом сборнике пишут люди, более для этого квалифицированные. Моя задача — наметить ту внешнюю канву, на которой совершалось духовное делание, составлявшее его подлинную жизнь. Но мне хочется — несколькими высказываниями его же самого — дать общие очертания его облика, как философа. В одном месте он пишет:

> *Я всегда был монистом (в широком смысле этого слова), всегда сознавал многообразие подчиненным единству и пронизанным*

*им. Я был «платоником», признающим реальность общих начал и сил. Я склонен сознавать внутрений, духовный, «иной» мир прежде всего в его противоположности и противостоянию миру внешне-эмпирическому.*

А в другом контексте он так характеризует свой духовный склад:

*Склонность и страсть к познавательному созерцанию реальности и связанное с этим умонастроение объективизма... Признание какого-то внешнего смысла реальности и обязанности личности в каком-то смысле ей подчиниться.*

(Само собой разумеется, что «реальность», о которой здесь идет речь, — не грубая эмпирическая действительность, а та духовная реальность, которую он всегда прозревал и в глубинах своего бытия, и во внешнем мире).

Немудрено, что с точки зрения историка общества жизнь отца может показаться в общем тихой и одинокой. Правда, он прошел крестный путь русской интеллигенции первой половины нашего века. Правда, в какой-то трудно оценимой сейчас степени, он сам определил духовный облик целого поколения русских людей, особенно за рубежом. Но, за исключением юности и ранней зрелости, он всегда стоял в стороне от суеты общественной и политической жизни, хотя остро ощущал духовную сторону конфликтов, раздирающих наш мир.

*Политика* — писал он — *никогда не составляла главного содержания моей жизни, и я интересовался и занимался ею — т. е. соответствующими писаниями — только исподволь и попутно... Я жил в эпоху, полную бурных и многозначительных событий; судьба сталкивала меня с людьми, о которых будущий историк скажет, что это были самые значительные люди этой эпохи — личности, игравшие в эту эпоху примерно ту же роль, какую в 30-е и 40-е годы XIX века играли тогдашние идеалисты, члены кружков Станкевича и Герцена. Но, озираясь назад на свою жизнь, я сознаю, что я всю свою жизнь блаженно промечтал. Впечатления конкретной действительности и живых людей входили в мою душу без того, чтобы я отчетливо направлял свое внимание на эту конкретную реальность и познавал ее мыслью — моя мысль была всегда направлена на общее.*

Несколько слов о его жизненном пути. Он вырос в обрусевшей еврейской семье, но в зрелости пришел к христианству и стал одним из вождей религиозного возрождения русской интеллигенции, так трагично прерванного революцией. В молодости он жил в атмосфере радикального народничества, а затем марксизма, но в первом десятилетии нашего века сыграл

важную роль в крутом повороте общественного сознания в России от позитивизма и радикализма к идеализму и традиционализму. Будучи прочно укорененным в русских духовных традициях, он вместе с тем был убежденным западником и был во многом обязан европейской, в частности, немецкой культуре: Маркс разбудил его интеллект, Ницше — его духовную жизнь, а Гете помог ему осознать его основную философскую интуицию. И не случайно, что своим единственным учителем в философии он признавал тоже немецкого мыслителя — философа и богослова XV века, Николая Кузанского.

К моменту революции моему отцу было 40 лет, к моменту эмиграции — 45. Казалось, творчески-жизненный путь был оборван. Но свои лучшие труды он создал именно на чужбине, в труднейших бытовых условиях и, большей частью, в полном духовном одиночестве. И спасла его от эмигрантского маразма и бесплодного кипения в пустоте именно его направленность на духовную реальность, которая для него была несравненно более действительна и важна, чем окружающая его эмпирическая жизнь.

---

Семен Людвигович Франк родился 16 (29) января 1877 года в Москве. Его отец, Людвиг Семенович, был врачем, переселившимся в Москву из Западного края во время польского восстания 1863 года. За доблесть в бою (уход за ранеными под огнем неприятеля) в русско-турецкой войне 1877-78 г.г. он был награжден орденом Станислава — единственным орденом, дававшимся евреям. Отец С. Л. скончался рано, в 1882 году.

После смерти мужа мать С. Л., Розалия Моисеевна, поселилась со своим отцом, М. М. Россиянским, одним из основателей еврейской общины в Москве 60-х г.г. Первым воспитателем С. Л. был именно его дед. Позднее С. Л. вспоминал:

> *Он заставил меня научиться древне-еврейскому языку (который я теперь забыл) и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу, где я получил первые, запавшие на всю жизнь религиозные впечатления. (Рядом с этим шли через окружающую русскую среду и религиозные впечатления русского православия.)*
> *Благоговейное чувство, с которым я целовал покрывало Библии, когда в синагоге обносили «свитки закона», в порядке генетически-психологическом, стало фундаментом религиозного чувства, определившего всю мою жизнь за исключением неверующей юности (примерно от 16 до 30 лет). Рассказы дедушки по истории еврейского народа и по истории Европы стали первой основой моего умственного кругозора. Умирая, он просил меня — тогда четырнадцатилетнего мальчика — не переставать заниматься еврейским языком и богословием.*
> *Этой просьбы* — добавляет С. Л. — *я в буквальном смысле не*

*выполнил. Думаю, однако, что в общем смысле я — обратившись к христианству и потеряв связь с иудаизмом — все же остался верен тем религиозным основам, которые он во мне заложил. Или, вернее, я вернулся к ним в зрелые годы. Мое христианство я всегда сознавал, как наслоение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни моего детства.*)*

Насколько прочны были эти религиозные основы, заложенные в детстве, говорит другая запись:

*В детстве я непоколебимо твердо верил в личного Бога и молился Ему, а вместе с тем, вглядываясь в бездонную глубину неба, ощущал Его сквозь нее и в ней. Под конец жизни я возвращаюсь примерно к тому же. Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало — глубочайшая, вечная, совершенная сущность личности — и, вместе с тем, глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня — доверие к бытию.**)*

Вторым человеком, оказавшим влияние на С. Л. в эпоху его ранней юности, был его отчим, В. И Зак, за которого мать С. Л. вышла замуж в 1891 году. Это было влияние совсем иного рода. В. И. Зак, проведший свою молодость в революционно-народнической среде, ввел С. Л. в идейный мир русского народнического социализма и политического радикализма. Первой «серьезной» книгой, которую по указанию В. И. Зака прочел С. Л., была «Что такое прогресс?» Михайловского. Потом он прочел Добролюбова, Писарева, Лаврова и других.

*Влияние этих идей* — вспоминал потом С. Л. — *было на меня не глубоко. Как теперь сознаю, они не соответствовали объективно-познавательному складу моей природы; действовала на меня лишь общая атмосфера идейного искания, от них веявшая; она укрепила во мне сознание необходимости иметь «миросозерцание».*

Все свое детство С. Л. провел в Москве. Десяти лет он был принят в гимназию при Лазаревском Институте Восточных Языков. В 1892 г. семья С. Л. перебралась в Нижний-Новгород.

В старших классах нижегородской гимназии С. Л. примкнул к кружку, в котором изучался зарождающийся тогда в России марксизм, и сблизился с группой радикальной интеллигенции. О своем увлечении марксизмом С. Л. впоследствии писал:

*Марксизм увлек меня своей наукообразной формой. Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно по-*

---

* «Предсмертное. Воспоминания и мысли», 1935 (не напечатано).

** Записная книжка, 12 марта 1950 г. (за 9 месяцев до кончины).

*знавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу. Когда я впоследствии прочитал в «Этике» Спинозы фразу: «Я буду говорить о человеческих страстях и пороках, как если бы дело шло о линиях, плоскостях и телах», я увидел в ней выражение настроения, которое я ощущал при изучении теории Маркса. Революционную и этическую тенденцию марксизма я принимал, но душа моя к ней не лежала.*)*

Под влиянием этого гимназического кружка С. Л. находился и первые два года студенческой жизни в Московском университете, на юридический факультет которого записался весной 1894 г., 17-летним юношей. Лекций он почти не слушал, а занимался кружковыми дебатами по вопросам социализма и политической экономии и «революционной деятельностью» в конспиративных кругах зарождавшейся тогда социал-демократической партии. Ходил даже (переодетый в штатское платье, чтобы студенческая форма не обратила на себя внимание) в Сокольники «пропагандировать» рабочих.

С. Л. вспоминает об этом периоде:

*«Рабочие» и вообще конкретная социальная реальность, среди которой должен был действовать революционер, отчетливо мной не воспринимались. Я действовал скорее, как загипнотизированный, как бы во сне... Но уже в течение второго университетского года (1895-96) во мне начал созревать духовный перелом, приведший меня осенью 1896 г. к решению окончательно порвать с революционной средой и заняться наукой. Я чувствовал раздражение от скороспелых категорических юношеских суждений и от скрывавшегося за ними невежества; и я ловил себя на том, что, оставаясь наедине с собой, я думал о чем угодно, только не о революции и практической революционной деятельности.*

*Это чувсто неудовлетворенности было так велико, что... я сразу и круто порвал со своими товарищами, хотя заслужил этим у них кличку «предателя» и «дезертира» (ибо полагалось, что всякий мужественный человек должен быть революционером, и выход из состава объяснялся только трусостью, отказом от подвига). Я был тогда духовно еще настолько несамостоятелен, что ни другим, ни даже себе самому не мог объяснить истинных мотивов. Я объяснял дело так, что разочаровался в*

---

* В своей книге воспоминаний о П. Б. Струве С. Л. пишет: «Еще в юные, марксистские годы П. Б. напечатал интересную статью «Маркс и Гете», в которой, отыскав и опубликовав какое-то положительное суждение Маркса об объективизме Гете, П. Б. противопоставлял его известной яростной критике Гете с точки зрения этического радикализма у немецкого публициста Берне. Можно сказать, что весь марксизм П. Б. в его юные годы (как и мой собственный) был определен положительной оценкой именно этого момента «гетевского» *объективизма* у Маркса, его подчинения морально-политического идеала неким имманентно-объективным, как бы космическим началам общественного бытия.»

*революционном миросозерцании и что не могу практически работать, не проверив предпосылок этого миросозерцания. На самом же деле это был бунт моего существа против умонастроения и деятельности, ему несоответствовавших, и страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания. С того момента, с 1896 г., я иду вот уже 40 лет*)... по пути, мне предуказанному самим Богом — по пути мысли.*

В другом месте С. Л. описывает этот решающий перелом таким образом:

*Повертевшись первые два года студенческой жизни в революционной «социал-демократической» среде и участвуя в ее подпольной работе, я по собственному опыту почувствовал, что начинаю задыхаться в этой атмосфере сектантской веры; с осени 1896 г. я , после периода колебаний и мучительных драматических объяснений с товарищами, отошел от революционной марксистской среды и стал серьезно заниматься политической экономией, в результате чего, не перестав быть «социалистом», я пришел к сознанию шаткости и несостоятельности экономической теории Маркса.*

Я привожу эти пространные отрывки из неопубликованных автобиографических записок С. Л., чтобы подчеркнуть, что свою связь с активной революционной деятельностью он порвал 19-летним мальчиком, а марксизм в его теоретическом разрезе окончательно изжил лет через пять после того. В иностранной среде утвердилось мнение, что С. Л. в ранний период своей жизни был «видным марксистом». Это — легенда, не соответствующая действительности.

К 1898 г. относится встреча С. Л. с Петром Бернардовичем Струве, человеком, оказавшим на него тогда большое влияние. Знакомство это вскоре превратилось в дружбу, а дружба уже не прекращалась до самой смерти Струве в 1944 г.**)

В том же 1898 г. С. Л. получил т. н. «выпускное свидетельство» об окончании восьми семестров, но отложил государственные экзамены на год. Однако, сдать экзамены ему не удалось и в 1899 г. Весной этого года произошли известные студенческие беспорядки, захватившие большинство университетов. Активного участия С. Л. в них не принимал, но сочинил какую-то прокламацию. Это, повидимому, дошло до сведения охранного отделения. С. Л. был арестован и выслан на два года без права проживания в университетских городах. Он уехал к родным в Нижний Новгород, а осенью выехал заграницу, в

---

* Писано в 1935 г.

** Петру Бернардовичу Струве С. Л. посвятил целую книгу воспоминаний. Книга вероятно скоро выйдет на русском языке в Нью-Йорке.

Берлин.*) В тамошнем университете он слушал лекции по политической экономии и философии. Там же написал свою первую самостоятельную работу — «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» (Москва, 1900 г.)**)

Весной 1901 г. С. Л., получив — до истечения двухгодичного срока высылки — право сдать государственный экзамен в любом университете, кроме московского, вернулся в Россию и получил степень кандидата в Казани.

К 1901 г. С. Л. относит пробуждение своей философской мысли. Вот что он пишет:

*В Ялте, зимой 1901-2 гг., которую я, окончив университет, провел в уединении с моей матерью и младшим братом Левой***), без всякой деятельности, даже без научной работы, предаваясь только размышлению и созерцанию — впервые проснулась и стала актуальной моя духовная жизнь. До этого времени я был существом чисто интеллектуальным (после того, как религиозное чувство годам к 16 замерло во мне). Мой главный интерес — политическая экономия — уже раньше понемногу стал ослабевать. Политическую экономию я всегда изучал чисто теоретически, не имея ни интереса, ни способности к восприятию конкретной экономической жизни. Меня привлекало в политической экономии всегда лишь то, что в ней было предметом, так сказать, интеллектуального созерцания — возможность усмотреть в скрещении конкретных индивидуальных действий и отношений, в океане человеческой жизни, действие неких незыблемых вечных законов. Постепенно я от этой теоретической экономики пытался восходить к еще более высоким обобщениям. Так складывался замысел «социальной психологии», под которой я мыслил некую общую (понимавшуюся мною тогда в психологических категориях) науку об отношениях между людьми. Одновременно — еще и раньше, в сущности еще с гимназических лет — я интересовался чистой философией. Помню надолго определившие мои философские идеи знакомство с системой Спинозы... В «интеллектуальной любви к Богу», в мистическом чувстве божественности всеединства всего бытия я уже рано почувствовал то, что отвечало глубочайшему существу моей личности.*

*Но в юношеские годы философия меня интересовала лишь отвлеченно. В те времена (гл. обр., под влиянием Струве) «марк-*

---

* Немецкий язык был близок С. Л. с детства. Его бабушка с материнской стороны была родом из Германии.

** Книга обратила на себя внимание декана экономического факультета основанного тогда Политехнического Института, А. С. Посникова, который предложил 25-летнему С. Л. подготовку к профессуре. Однако, С. Л. отклонил это предложение, связанное с унизительным условием — изменением вероисповедания.

*** Лев Васильевич Зак, художник, проживающий в Париже, участник предлагаемого сборника.

*сизм» у меня стал сочетаться с «ново-кантианством». Уже студентом в Москве я изучил Канта, а потом в Берлине слушал лекции обаятельного и умнейшего скептика-кантианца Зиммеля, читал Виндельбанда..., Риля и других ново-кантианцев. Но душа моя не лежала к кантианству; оно было для меня лишь умственной конструкцией, внутренне никогда меня не удовлетворявшей.*

*Зимой 1901-2 гг. мне случайно попала в руки книга Ницше «Так говорил Заратустра». Я был потрясен — не учением Ницше — а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло от этой книги.*

*С этого момента я почувствовал р е а л ь н о с т ь  д у х а, реальность глубины в моей собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба определилась. Я стал «идеалистом», не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некого духовного опыта, открывшего доступ к незримой внутренней реальности бытия.*

*Философское оформление этот переворот получил лишь много позднее, когда я обдумывал и потом писал «Предмет знания», а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление еще позже. Но фундамент моего духовного бытия был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901-2 гг.*

Как часто бывает в исторические моменты, отмеченные сменой «поколений» в духовном смысле этого слова, внутренний перелом, происходивший в сознании одного из будущих водителей нового поколения, не был изолированным явлением.

Вот что пишет С. Л. об этом в своих записках:

*Струве, который уже в первой своей книге («Очерки по экономическому развитию России», 1894) заменил материализм несколько неопределенным кантианством, выступил в предисловии к изданной им книге Бердяева («Субъективизм и индивидуализм в социальной философии Михайловского», 1900) с призывом к метафизике. В лице Бердяева и этой первой его книги тоже был документирован переход от марксизма к «идеализму». Молодой тогда экономист-марксист Булгаков пережил аналогичный внутренний перелом — помню его первую философскую статью, «Русский Фауст» (Иван Карамазов) в «Вопросах философии и психологии» (1901 или 1902). И одновременно молодой тогда философ права, П. И. Новогородцев, в своей диссертации «Историческая школа права» пытался реабилитировать на идеалистической основе понятие «естественного права» (он перешел не от марксизма, в котором не участвовал, а от позитивизма, но тоже к «идеализму».) Зимой 1901-2 гг. было задумано, по иници-*

*ативе Струве и Новогородцева, издание сборника «Проблемы идеализма», вышедшего в 1902 г.*)*

*Так, без определенного и определимого влияния отдельных людей (за исключением, пожалуй, влияния Струве), как то спонтанно родилось течение «идеализма». Скрестясь с течением, шедшим от Вл. Соловьева и московских метафизиков (бр. Трубецких и Лопатина) и от поэтов-символистов, оно сложилось в религиозно-философское движение русской мысли первых десятилетий XX в. — движение, преодолевшее традиционный духовный тип интеллигентского миросозерцания XIX в. и давшее очень замечательные духовные плоды. Мы ощущали его тогда, как возврат от отцов-шестидесятников и семидесятников к дедам-идеалистам 30-40 гг.*

В известном смысле это был возврат к еще более ранним истокам — к христианству. Из той группы молодых ученых, которые в начале века преодолели позитивизм и материализм и вышли на позиции идеализма, один (С. Н. Булгаков) впоследствии принял священство и стал одним из виднейших православных богословов, а двое (Н. А. Бердяев и С. Л. Франк) стали вождями того религиозно-философского ренессанса, который обозначился в 20-х г. г. нашего века, уже за рубежом.

С. Л. шел по этому пути постепенно, следуя глубокому внутреннему убеждению. В 1912 г. он стал христианином, веруя, что этим не порывает, а, наоборот, укрепляет духовную связь со своим прошлым (см. выше).

С 1901 г. начинается период, который С. Л. называл своими Lehr-und Wanderjahre. Зарабатывал он на жизнь преимущественно переводами немецких философских книг (назову «Прелюдии» Виндельбанда, «Историю новой философии» Куно-Фишера, «Введение в философию» Кюльке, «Речи о религии к образованным людям» Шлейермахера). Часто ездил заграницу, где — сначала в Штуттгарте, а с 1905 г. в Париже — издавал свой оппозиционный журнал «Освобождение» Петр Бернардо-

---

* О своем участии в этом сборнике С. Л. рассказывает в другом контексте: «Зимой 1901-2 гг. я получил письмо от П. И. Новгородцева из Москвы (моего профессора по московскому университету), в котором он сообщал, что он вместе с Петром Бернардовичем задумал издать сборник статей «Проблемы идеализма», в котором интеллигентскому позитивитизму было бы противопоствлено «идеалистическое» миросозерцание, и что, по указанию П. Б., он обращается ко мне с предложением дать статью в этот сборник. В то время, под влиянием Ницше, во мне совершился настоящий духовный переворот, отчасти, очевидно, подготовленный и всем прошлым моим умственным развитием: мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни. В душе моей начало складываться некое «героическое» миросозерцание, определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них. Я с радостью ухватился за предложение П. И. Новгородцева и написал статью — первую мою философскую работу — «Ницше и этика любви к дальнему».

вич Струве. Весной 1904 г. С. Л. принимал участие в первом заграничном съезде «Союза Освобождения». Революцию 1905 г. С. Л. пережил в Москве; там же, в октябре того же года, участвовал в первом съезде конституционно-демократичской партии («кадетов»). Осенью 1905 г. С. Л. переселился в Петербург. С декабря 1905 г., вместе со Струве, редактировал политический еженедельник «Полярная звезда», а когда в марте 1906 г. журнал этот был запрещен цензурой, С. Л. стал редактором кратковременного его преемника «Свобода и культура».

К этому же времени относится начало активнейшего участия С. Л. в редактировании одного из лучших «толстых журналов» того времени, «Русской мысли». Журнал этот перешел во владение и редактирование Струве в конце 1906 г. после того, как прежний его редактор Гольцев довел его до банкротства. «Русская мысль» в издании и под редакцией Струве просуществовала до большевистской революции, значит более 10 лет. Все это время С. Л. был членом редакции, вел философский отдел, по временам читал и всю беллетристическую часть. Там С. Л. поместил ряд статей, переизданных впоследствии в отдельном сборнике «Философия и жизнь» (СПБ, 1910). В 1904-05 гг. он сотрудничал в журнале «Новый путь» и сменившем его журнале «Вопросы жизни». Оба журнала редактировались двумя молодыми тогда философами-идеалистами Н. А. Бердяевым и С. Н. Булгаковым. В 1909 г. С. Л был одним из участников знаменитого сборника «Вехи».

О «Вехах» стоит рассказать подробнее. Вот как вспоминал об этом сборнике сам С. Л.*):

*Весна 1909 г. была ознаменована в нашем идейном сотрудничестве большим литературно-общественным событием: опубликованием сборника «Вехи», в котором семь писателей объединились в критике господствующего интеллигентского материалистически или позитивистически обоснованного политического радикализма... Наша задача состояла в обличении духовной узости и идейного убожества традиционных интеллигентских взглядов... Несмотря на отсутствие всякого сговора, «Вехи» выразили духовно-общественную тенденцию, первым провозвестником которой был П. Б. Струве. Эта тенденция слагалась из сочетания двух основных мотивов: с одной стороны утверждалось — против господствующего позитивизма и материализма — необходимость религиозно-метафизических основ мировоззрения — в этом отношении «Вехи» были прямым продолжением и углублением духовной линии «Проблем идеализма»; а с другой стороны, в них содержалась резкая принципиальная критика*

* Выдержка из книги воспоминаний С. Л. о П. Б. Струве. — В «Вехах» участвовали Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков. М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве и С. Л. Франк.

*революционно-максималистских стремлений русской радикальной интеллигенции.*

*Я участвовал в «Вехах» статьей «Этика нигилизма», в которой пытался свести в систему «нигилистический морализм» интеллигентского мировоззрения и вскрыть его безвыходную противоречивость; статья моя кончалась призывом к замене «нигилистического морализма» «религиозным гуманизмом» (под этим, несколько туманным ученым термином мне тогда смутно предносилась христианская идея богочеловечества).*

*«Вехи» имели шумный, сенсационный успех — они были главной литературно-общественной сенсацией 1909 г. В течение полугода они выдержали пять изданий. Успех этот по существу был успехом скандала. Если идеи «Проблем идеализма» уже воспринимались, как еретические, то ересь подобного рода — критика позитивизма и материализма, пропаганда «идеализма» — все же снисходительно прощалась радикальным общественным мнением, как относительно невинное, хотя и не безопасное чудачество. Иное дело — критика основного священного догмата радикальной интеллигенции — «революционизма»; она рассматривалась, как дерзновенная, безусловно-нетерпимая измена вековым священным заветам русской интеллигенции, измена традиции, завещанной «пророками» и «святыми» русской общественной мысли — Белинским, Грановским, Чернышевским, Писаревым, предательство векового стремления к свободе, просвещению и прогрессу и переход на сторону черной реакции. Против «Вех» восстали не только революционеры и крайние левые; не менее, пожалуй, были шокированы и возмущены ими и умеренно-либеральные круги. Противники «Вех» придавали им, очевидно, очень большое — бесспорно преувеличенное — политическое значение: опасались, что они будут содействовать росту консервативных течений и ослаблению либеральных и радикальных сил. Только этим можно объяснить, что такой практический политик, как П. Н. Милюков, лидер партии и член Думы, счел необходимым совершить лекционное турнэ по России, чтобы перед большими аудиториями громить «Вехи». Господствующее общественное мнение восприняло из духовной тенденции «Вех» только эту политическую сторону дела, которая для нас самих была хотя и существенной, но все же лишь производной от более основной нашей задачи — пересмотра самих духовных основ господствующего миросозерцания...*

*Вообще идеи «Вех», вопреки солидарному хору яростной критики, которым они были встречены или отчасти даже благодаря рекламе, созданной этой критикой, не остались без влияния по крайней мере на избранное меньшинство русской интеллигенции. Они во всяком случае сделали одно дело — пробили толщу запретительной цензуры общественного мнения, не позволявшей говорить иначе, чем с благоговением об освященных традицией радикализма идеях. И если «Вехам» не суждено было*

*иметь определяющее влияние на ход русской политической жизни — их идеи потонули в нараставшей в более широких массах общества и народа волне политического радикализма, особенно усилившейся во время войны 1914-17 гг. — ,то в дружном и энергичном отпоре, которым общественное мнение интеллигенции встретило большевистскую революцию, как и в возникших после революции симптомах религиозного покаяния и возрождения, идеям «Вех» по праву можно приписать существенное влияние.*

К январю 1906 г. относится начало педагогической деятельности С. Л.; этой зимой он прочел курс социальной психологии на вечерних высших курсах при гимназии М. Н. Стоюниной. Позднее он начал читать лекции на фребелевских курсах и в других частных высших учебных заведениях. Настоящую академическую карьеру С. Л. начал сравнительно поздно, когда ему было 35 лет. Совершенно лишенный честолюбия, он долгое время довольствовался положением свободного писателя и публициста.

Но к 1908 г. относится событие в личной жизни С. Л., которое коренным образом изменило внешний уклад его жизни и побудило его искать более устойчивого источника существования — его брак. 5 июля этого года он женился на Татьяне Сергеевне Барцевой, одной из своих слушательниц на стоюнинских курсах. (Много позднее, в 1929 г., Мария Николаевна Стоюнина, директриса знаменитой гимназии и курсов, сказала пищущему эти строки, что своим появлением на свет он обязан ей).

Последующие годы С. Л. провел в напряженной научной работе.

*Эпоха молодости, учения, идеологического брожения и искания внутреннего и внешнего пути в жизни кончилась;* — писал он — *я окончательно избрал своим призванием научно-философское творчество и профессуру по философии. Я стал систематически пополнять пробелы моего философского образования, исподволь готовясь к сдаче магистерского экзамена.*

В 1911-12 гг. магистерский экзамен был сдан, и с осени 1912 г. С. Л стал приват-доцентом при Петербургском университете. С весны 1913 и до лета 1914 г. он имел научную командировку в Германию, где написал принесшую ему славу первую философскую книгу «Предмет знания», вышедшую весной 1915 г. и защищенную в качестве магистерской диссертации в мае 1916 г. Годы первой мировой войны С. Л. прожил в Петербурге. В 1916 г. он написал и в 1917 г. издал книгу «Душа человека», которая должна была стать докторской диссерта-

цией, но из-за революции и отмены ученых степеней не была защищена.

Летом 1917 г. тогдашнее либеральное министерство народного просвещения предложило С. Л. стать деканом и ординарным профессором только что открытого историко-философского факультета Саратовского университета. Перспектив на возможность мирного научного труда в Петрограде при тогдашней разрухе оставалось мало; продовольственные трудности в Петрограде ставили под вопрос возможность прокормления детей (к тому времени их было трое)*. Несмотря на нежелание покидать столицу, С. Л. в конце концов принял предложение. В сентябре 1917 г., накануне большевистской революции, С. Л. переехал с семьей в Саратов, родной город Татьяны Сергеевны, где тогда жили ее родители. Первый год работа нового факультета шла хорошо и дружно. Но большевистское разрушение продолжалось. С осени 1919 г. С. Л. с семьей переселился в большое немецкое село Зельман (Ровное), в ста верстах южнее Саратова на степном берегу Волги, — официально с целью организации педагогического института для немцев-колонистов, на самом же деле, чтобы прокормить семью. Однако вскоре, в 1920 г., С. Л. пришлось вернуться в Саратов, а осенью 1921 г., в начале НЭПа, он переехал в Москву.

В Москве в то время сложилась фантастическая обстановка. Ободренная либерализацией режима, интеллигенция поднимала голову. С. Л. был избран членом «философского института», выделенного из университета в особое учебное заведение. О характере тех идей, которые С. Л. удавалось проводить в своих лекциях, свидетельствует нижеприведенный адрес его слушателей. Одновременнно, вместе с Н. А. Бердяевым, С. Л. основал (и в качестве декана вел) так называемую «Академию духовной культуры». Деятельность этой Академии состояла в организации серии публичных лекций на философские, религиозные и общекультурные темы. Лекции имели огромный успех среди всех слоев населения — студентов, красноармейцев, рабочих. В 1921-22 гг. С. Л. издал в основанном группой близких ему по духу людей частном (!) издательстве «Берег» две книги — «Введение в философию» и «Методологию общественных наук».

Однако этот мираж свободы оказался недолговечным. Летом 1922 г. спохватившееся Политбюро арестовало, а затем выслало за пределы России большую группу видных ученых и писателей из Москвы, Петрограда и других университетских городов, в том числе С. Л.**) Перед отъездом С. Л. из Москвы группа студентов Московского университета поднесла ему адрес.

*Грустно и тяжело нам думать* — писали они — *что прекра-*

* Младший сын родился позднее, в 1920 году.

** В эту группу входили, м. пр., Ю. И. Айхенвальд, Н. А. Бердяев, Л. Н. Карсавин, А. А. Кизеветтер, Н. О. Лосский. Ф. А. Степун.

*тились наши занятия под Вашим руководством. Всего только год работали мы с Вами, а между тем, за это короткое время Вы сумели захватить нас Вашими лекциями, в которых за пределами проблемы отвлеченного знания виделся нам живой лик Божественного Всеединства, к жизненному слиянию с которым Вы так вдохновенно зовете в Ваших трудах. Нам хочется сказать Вам, что Ваше философствование, соединяющее в себе строгость науки с вдохновенным исканием жизненой правды, Ваш идеал конкретного знания будет всегда светить нам в наших дальнейших стремлениях проникнуть в царство истины. Будем верить, что придет время, когда снова сможем мы работать с Вами, дорогой Семен Людвигович.*

Время это не пришло. Сентябрь 1922 года был началом изгнания С. Л., изгнания, которое он провел сначала (до 1937 г.) в Германии, затем (1937-1945) во Франции и, наконец, с 1945 г. до своей кончины в 1950 г., в Англии.

В материальном и бытовом отношении эти 28 лет эмигрантского существования были трудными, иногда отчаянно трудными. Но в творческом отношении они означали беспрерывное движение вверх.

Из лекций, читанных им в 20-х гг. в Берлине, выросли две популярные работы, оказавшие большое влияние на русскую молодежь за рубежом: «Крушение кумиров» (1924) и «Смысл жизни» (1926). Несколько позднее (1930) С. Л. опубликовал «Духовные основы общества», книжку, которую он сам назвал «введением в социальную философию», и которой суждено было много позднее, после окончания второй мировой войны, стать учебным пособием на курсах, организованных в лагерях для новых людей из России в Германии и в Австрии. В 1937 г. во Франции вышел несколько сокращенный перевод философской книги С. Л. «Предмет знания», под заглавием «La connaissance et l'être», а в 1938 г., тоже в Париже, но по-русски, его новая большая философская работа «Непостижимое».

Годы второй мировой войны С. Л. провел в напряженной работе над двумя трудами, первый из которых ему удалось контрабандой переправить в Англию к пишущему эти строки. Она вышла в Лондоне по-английски в 1946 г. под названием «God with us». Вторая книга — «Свет во тьме» — вышла в Париже по-русски в 1949 г. Незадолго до кончины С. Л. в Лондоне вышла на английском языке составленная им антология из произведений Вл. Соловьева. В том же году он закончил писанием свой последний, еще не опубликованный, религиозно-философский труд «Реальность и человек».

В двадцатых годах, когда Берлин был невенчанной столицей российской эмиграции, С. Л. принимал руководящее участие в основанном там группой высланных ученых Русском Научном Институте, где читал лекции и по русски и по немецки.

В последний год существования Института (1932) он был его директором. Участвовал он также в Религиозно-философской академии, основанной в Берлине группой русских философов во главе с Бердяевым. В 1924 г. она перешла в Париж, но С. Л. продолжал еще несколько лет читать лекции в Берлине от ее имени. Другим полем педагогической деятельности С. Л., оказавшей столь сильное влияние на русскую молодежь за рубежом, было Русское Студенческое Христианское Движение.

С 1931 по 1933 гг. С. Л. читал лекции по-немецки в берлинском университете при кафедре славянской филологии по истории русской мысли и литературы. За 15 лет жизни в Германии С. Л. много разъезжал для чтения публичных лекций и по русски и по немецки (немецким он владел в совершенстве). Бывал в Чехословакии, в Голландии, ездил в Италию, в Швейцарию, во Францию, на Балканы, в Прибалтику. Был участником съезда славянских философов в Варшаве в 1928 году и всемирного философского конгресса в Праге в 1934 г. Много писал в немецких, швейцарских и голландских журналах.

В 1933 году, с приходом к власти национал-социалистов, С. Л. потерял всякую возможность регулярного заработка в Германии, а через несколько лет им заинтересовалось Гестапо. Пришлось эмигрировать во второй раз, на этот раз во Францию. Когда в 1939 году разразилась вторая мировая война, С. Л. с женой оказались отрезанными от детей, которые к этому времени — все, за исключением второго сына, жившего с родителями во Франции — жили в Англии.

Много тяжелого пришлось перенести С. Л. и его жене во время войны. Голод и смертельная опасность со стороны немцев пэтеновского правительства, тревога за детей, от которых почти не было вестей, и сознание, что Европа попала во власть разбушевавшихся сил зла — вот неизменный фон страшных лет 1939-45 гг. Спасли его, с одной стороны, героическая и самоотверженная любовь жены, а с другой — его глубокая и спокойная вера. Об этой вере свидетельствуют не только его книги, но и интимные заметки в его записных книжках, особенно за время войны. Приведу три, помеченные 19-м ноября 1942 года:

*В ужасающей бойне, хаосе и бесчеловечности, царящих ныне в мире, победит в конечном счете тот, кто первым начнет прощать. Это и значит: победит Бог.*

И сразу же за этим другая запись:

*Не бойтесь убивающих тело, душу же не могущих убить.*

И на той же странице:

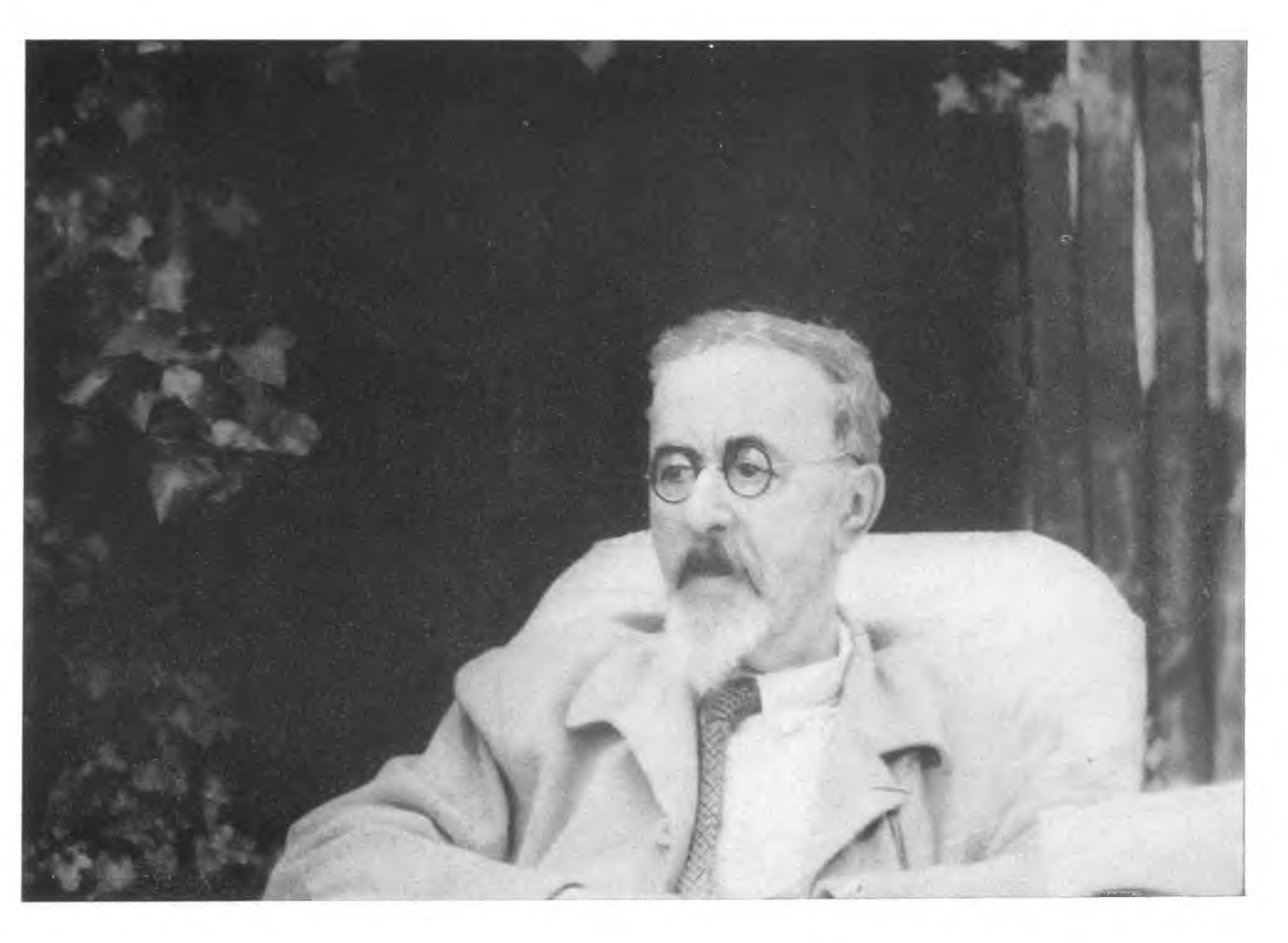
*Заповедь не заботиться о завтрашнем дне — «довлеет бо дневи злоба его» — есть, вообще говоря, не требование, а наставление,*

*выражающее идеал совершенства, В обычных условиях человеческой жизни этот идеал неосуществим полностью: он противоречит самому механизму волевой жизни человека. Наша мысль, наша забота, наш интерес всегда направлены на будущее — на завтрашний день, на будущий месяц, год и т. д. Осмысленная земная жизнь человека без этого невозможна: и евангельская заповедь только напоминает нам, что не следует придавать этой установке безусловное значение, как бы целиком погружаться в нее, а надлежит при всех заботах сохранить легкость беззаботности, доверия к Богу. Но бывают положения, когда все человеческие заботы фактически становятся беспредметны, когда надо покориться судьбе и воле Божией. Тогда надо действительно и всерьез переменить всю обычную душевную установку и в буквальном, строгом смысле слова думать только о двух вещах: о нужде сегодняшнего дня и о вечности. Самое трудное, обычно невозможное, становится практически единственно необходимым и разумным, Дети живут сегодняшним днем, мудрецы — вечностью: все остальное — суета. Сочетать то и другое и найти в этом высший покой! Между покоем беззаботности и душевной гибелью отчаяния нет ничего среднего. Если такая установка превышает человеческие силы, то надо призывать на помощь высшую благодатную силу. Невозможное для человека — возможно Богу.*

Но миновали и страшные годы войны. За эти годы пал муж дочери С. Л., был тяжело ранен второй сын Алексей. В ноябре 1945 года С. Л. с женой удалось перебраться в Англию, где они поселились у дочери, в тихом лондонском предместьи.

С. Л. скончался 10-го декабря 1950 года, после тяжелой болезни. На кресте, воздвигнутом на кладбище в Гендоне (С.-З. Лондон), запечатлены слова из книги «Премудрость», которые он так любил, и которые лучше всего подводят итог его земному существованию:

*ПРЕМУДРОСТЬ ВОЗЛЮБИХ И ПОИСКАХ ОТ ЮНОСТИ МОЕЯ.*
*ПОЗНАВ ЖЕ, ЯКО НЕ ИНАКО ОДЕРЖУ, АЩЕ НЕ ГОСПОДЬ ДАСТ,*
*ПРИИДОХ КО ГОСПОДУ.*



**Лондон, август 1950**

Л. В. ЗАК

# СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК — МОЙ БРАТ

Дать образ человека, словами воссоздать его личность, — эта задача требует настоящего писательского таланта; но близкому, который таким талантом не обладает, она кажется еще более трудной. Близкий человек должен, казалось бы, лучше и глубже знать и понимать того, рядом с кем он жил и с кем был связан семейными узами; но на самом деле происходит обратное: мелочи, детали, которые он уловил в большом количестве, не позволяют ему видеть всего человека сразу, т. е. видеть личность, как некое целое единство. Так издали, с холма, местность видна лучше, чем когда сам находишься в ней и составляешь ее частицу. Смерть обычно постепенно заполняет этот пробел нашего восприятия: удаляя от нас то, что было таким нам близким, частью чего сами мы были, она отбрасывает несущественные детали, воссоединяет отдельные элементы, сохранившиеся в нашей памяти, создает для нас тот синтез, который сами мы, без ее вмешательства, не могли бы найти.

И все-же, несмотря на то, что три года, прошедшие после кончины моего брата, неминуемо произвели в моем сознании такой синтез, я отдаю себе отчет в том, что, как бы я не старался выявить его образ, слова мои выразят только малую часть его существа, и я должен буду довольствоваться наброском, который только слегка будет напоминать оригинал, главным образом, потому, что Семен Людвигович был настолько большой и многообразной личностью, что взор мой не может охватить ее и как бы тонет в ней.

Я думаю, что каждый, кто знакомился с Семеном Людвиговичем, должен был испытывать то самое ощущение, которое с ранней молодости овладело мною, — ощущение огромных духовных пространств, открывавшихся при общении с ним, Само его лицо, с прекрасным, большим, открытым лбом и немного выпуклыми близорукими глазами как бы свидетельствовало об этих пространствах.

О чем бы он не говорил, эти пространства присутствовали в его беседе и служили фоном всему тому, чего он касался в разговоре. Глубокая серьезность отличала его; французское слово grave (которое нельзя перевести ни словом «торжественный», ни словом «важный») лучше всего передает тональность его существа.

По словам нашей матери, С. Л., будучи еще совсем маленьким, поражал своею тихостью и серьезностью, любил садиться на маленькую скамеечку (тогда старые люди имели

скамейки для ног ) с книжкой и читать целыми часами. Когда С. Л. был еще молодым человеком, он внушал величайшее уважение и матери и моему отцу (отчиму С. Л.); я не помню случая, когда мои родители хотя бы на мгновение изменили этому своему чувству... Такое отношение родителей к сыну — нечто весьма необыкновенное Это инстинктивное ощущение духовного богатства и то уважение, которое вызывал сам внешний его облик, сменялось восхищением, когда собеседнику С. Л открывалась чисто интеллектуальная его сущность, и подозреваемые духовные богатства становились конкретным миром его знаний, размышлений и выводов. Его память и эрудиция в самых различных областях были необычайны. Но богатство знаний у него не было сухой ученостью, их сокровищница не походила на музей или на библиотеку; каждый его элемент принимал активное участие в творческом процессе, который, никогда, казалось, не останавливался. Даже ночью, во сне, по собственным его словам, у него иногда рождались интуиции, бросавшие свет на вещи, которые тщетно старалось осветить дневное сознание.

К какому типу людей принадлежал Семен Людвигович? В нем русский интеллигент сочетался с западно-европейским гуманистом, ученый философ — с религиозным мыслителем; но будучи сильной, оригинальной личностью, он не только совмещал их в себе, но и выходил из рамок, присущих той или иной категории.

По своему происхождению и воспитанию Семен Людвигович был русским интеллигентом конца XIX века и начала XX, но он был одним из первых, кто осознал узость и бесплодие русской радикальной интелллгенции, и кто восстал против безпочвенного радикализма, утопической революционности и безверия, которые ее отличали.

По интеллектуальной своей формации, по своим вкусам Семен Людвигович был, несомненно, европейцем и гуманистом, сложившимся под влиянием эллинской философии и эллинского же искусства. Плотинист, более чем платоник, он почитал и считал себе самим близким Николая Кузанского, а из мыслителей нового времени — Гете. Мне вспоминается совместное наше посещение старинной готической церкви в Марбурге (в 1913 году). Когда мы вышли из полумрака ее сводов, С. Л. воскликнул: «А все таки светлый греческий храм мне больше по душе!» Но эта «классическая» линия встречалась с другим, отличным от нее, чисто христианским направлением, имевшим свои истоки в восточных отцах церкви, в бл. Августине, в поэзии Данте, в личностях Францизска Ассизского и Серафима Саровского, в мистике Ангела Силезского и в пламенной тревожной мысли Паскаля, которая, каким то парадоксальным образом, уживалась в нем со спокойствием Гете. В философии Николая Кузанского, несмотря на его принадлежность к эпохе Возрождения, С. Л. также находил эту христианскую линию.

Интересы его были чрезвычайно многообразны. К философии он пришел через изучение экономических и социальных проблем; правда, политическая экономия, как таковая, перестала особенно его интересовать, но социальная философия оставалась для него как бы завершением всех других философских дисциплин. Несмотря на свою чисто созерцательную натуру, политическая активность соблазняла его, и в молодости он принимал в ней участие. В конце жизни он смотрел довольно скептически на эти свои политические занятия и говорил о них как о бесполезной потери времени; однако до конца своих лет он продолжал интересоваться ходом политической жизни. Все науки, так или иначе связанные с философией, в особенности исторические, были ему близки. Неоднократно он сожалел, что никогда не занимался серьезно естественными науками, но он был осведемлен и в этих областях. Его педагогический талант я могу оценить, может быть, больше, чем его настоящие ученики, так как С. Л. начал учить меня, когда мне было 13 или 14 лет, ввел меня в мир мысли и привил мне любовь к философии. С какой легкостью и простотой он давал мне, мальчику, представление о том или ином философе, о той или иной системе! Из искусств ему ближе всего была музыка; он играл на рояли; ребенком я почти ежевечерно засыпал под звуки Бетховена, Шумана, или Шопена, которых в дальней гостинной играл брат Сеня. Часто, когда он играл, он закрывал глаза, и у него делалось необыкновенное выражение, как будто музыка открывала ему непосредственный доступ в нездешний мир.

Из пластических искусств ему было ближе всего наименее изобразительное, наиболее безпредметное из них — архитектура.

С. Л. глубоко чувствовал поэзию; его статьи о Пушкине, о Рильке, о Тютчеве свидетельствуют о том, как он вникал в поэтическую стихию и как сильно переживал ее.

Словесной, литературной стороне своего собственного творчества он придавал очень большое значение. Продумать проблему было для него только половиной работы, надо было еще ярко и четко выразить продуманное.

Но мне кажется, что самой характерной чертой всего его духовного склада был прирожденный ему интуитивизм. Базой всего его мышления была непоколебимая верность интуитивно-данному, внутренне-очевидному, тому, что он сам называл «внутренним опытом». Никакой авторитет, никакая доктрина не могла заменить для него этот внутренний опыт. Знание, полученное из внутреннего опыта, могло итти наперекор тому, что называют здравым смыслом, но для него единственно-истинным оставалось именно это внутреннее знание.

Как совесть есть высшая инстанция в области этики, так в познании такой высшей инстанцией была для него самоутверждающая себя в нашем сознании истина. Истину не выдумаешь, истину не открываешь. Истина сама открывается, сама дается

нам, как некий внутренний акт, как точка, в которой познающий встречает самую реальность.

Поэтому С. Л. внушал глубокое отвращение рационально-механический процесс мысли и всякого рода схоластическое умствование.

Эта направленность на восприятие самооткрывающейся человеческому сознанию реальности, эта проверка любых утверждений собственным духовным оком вызывали у меня всегда восхищение. Верность голосу правды, звучащему в его душе — не есть ли это наивысшая добродетель мыслителя? Не ее ли выражал Сократ, когда говорил, что слушает своего «демона» и руководится его голосом? И есть ли она добродетель только одного мыслителя? Не такова ли была установка и всех великих художников, которые провозглашали объективной истиной свое непосредственное индивидуальное видение и свой внутренний мир? И тайна и парадокс творчества — в том, что их индивидуальное видение и было объективной истиной.

Этой своей установке, которая определяла все его философское творчество, С. Л. оставался верен и тогда, когда от философии его мысль переходила к религии. Живая вера была для него следствием личного религиозного опыта. Вступительные главы книги «С нами Бог» посвящены доказательству того, что в этом внутреннем опыте открывается объективная религиозная истина, и что опыт этот не противоречит безусловной ценности богооткровенных Писаний, церковного авторитета и догматики. То, что называют религиозной доктриной, не обосновывало для него веры, а вытекало из веры, которую он сам рассматривал, как присутствие в нас самооткрывающегося нам Бога. Несомненно, что творческий путь С. Л. в силу его интуитивизма имел нечто общее с путем мистическим. Но был ли он мистиком в полном смысле этого слова? Трудно ответить на этот вопрос уже потому, что те, кого мы считаем мистиками, не являют собой одного определенного типа, а сильно отличаются друг от друга. Так путь Мейстера Экхарда не похож на путь св. Иоанна от Креста, а путь этого последнего не совпадает с путем Франциска Ассизского. Думаю, что, будучи мистически настроенным в том смысле, что он всегда остро ощущал присутствие божественной тайны в человеческой душе, он тем не менее, вплоть до своей последней болезни, оставался созерцателем-философом даже тогда, когда содержание этой внутренней бездны приоткрывалось его сознанию, и когда, в свете религиозного опыта, ему предстояли высшие реальности, составляющие предмет веры. Я хочу этим сказать, что устремленность его души к Богу приводила его к интеллектуальному познанию, а не к тому слиянию, которого достигают путем аскезы или другими путями истинные мистики. В течение всей своей жизни С. Л. оставался всегда человеком мысли, человеком знания и науки, и научный метод мышления не покидал его и в его религиозных произведениях.

Интуитивизм сочетался у него с логикой, и на фундаменте того, что давалось ему во внутреннем опыте, он строил гармоническое, стройное и строгое здание мысли.

Возможно, что мистический путь типа св. Иоанна от Креста не соблазнял С. Л. не только в силу склада его ума, склонного освещать темные бездны, а не погружаться в них с тем, чтобы, пройдя через них (через «nuit obscure»), обретать свет. Думаю, мир в его феноменологической сущности не был для него непроницаемым покровом, наброшенным на то «непостижимое», которому он посвятил целую книгу, но, наоборот, казался ему достаточно прозрачным, чтобы, не отбрасывая его, прозревать в нем и через него истинную реальность. Ощущение пронизанности Богом всего нашего бытия, всего нашего существования никогда не покидало его. Раз как то мы говорили с С. Л. о церковном таинстве евхаристии, и С. Л. сказал: «В сущности все в жизни есть причастие». Часто повторял он эти слова.

Будучи православным, С. Л. был чужд той узости, которая бывает часто уделом людей, душой и телом приявших свое исповедание, узости, которая проявляется особенно часто во враждебном отношении к другому исповеданию. Отнюдь не греша синкретизмом, но участвуя в экуменическом движении, С. Л. любил повторять, что он принимает то, что есть хорошего и правильного и в католицизме и в протестанстве. Разницу между католичеством и православием он считал не столько догматическим, сколько различием между мироощущением западным и восточным, между западной и восточной душой.

В силу первичной своей установки С. Л. осуждал преувеличенный догматизм и часто встречающееся желание церковных людей внести в разнообразие внутренней религиозной жизни определенные правила и нормы. Такой подход казался ему вредным и умерщвляющим живую веру. «Каждый человек верит по своему», говорил он:«путь одного не похож на путь другого.»

Единственно важным в жизни человека С. Л. считал те моменты, когда душа остается наедине с Богом, когда ничто, кроме этой встречи, для него не существует, когда есть только «я» и Бог. Но это утверждение С. Л. не было у него данью индивидуализму, потому что одновременно с этим он глубоко ощущал сопричастие людей в церкви, вселенскую ее соборность.

Подчас, когда С. Л. говорил со мной о церкви, как таковой, он высказывал мысли, которые казались мне несколько противоречивыми. На самом деле, их кажущаяся несогласованность происходила не от того, что суждения его в этом предмете менялись, а в силу той антиномичности самой церкви, о которой С. Л. так ясно и убедительно говорит в одной из глав своей книги «С нами Бог».

В мое утверждение, что религиозный путь С. Л. не был мистическим, я должен внести поправку. Во время его последней

болезни, которая длилась несколько месяцев, во внутренней жизни С. Л. произошел переворот, о котором он неоднократно говорил своим близким и мне самому. Чисто внешне болезнь, кроме физических страданий, выражалась в более равнодушном отношении ко всему происходящему в мире. Подозревая свою обреченность, С. Л. отдалился от него и смотрел на него как бы из другого мира. Он прочитывал по утрам газету, но больше в течении дня уже ничего не читал и редко когда выражал желание послушать музыку, которую раньше так любил. Он лежал уже, не столько размышляя, как это бывало прежде, сколько пребывая в сфере созерцания, более глубокой чем те, что доступны мышлению. Неоднократно он сам говорил об этом своем состоянии. Это пребывание на пороге иного мира открывало ему нечто совсем новое, и все, написанное им за его сравнительно долгую жизнь, казалось ему неадэкватным той истине, которую он прозревал теперь.

Это новое душевное или, вернее, духовное состояние приближалось, несомненно, к переживаниям и созерцаниям подлинных мистиков. Размышление, философствование сменилось знанием, не искавшем и не требовавшем выражения, и это созерцательное знание давало С. Л. в те моменты, когда физические страдания это ему позволяли, неведомое доселе удовлетворение и тихую радость. Эта погруженность в глубину духа вызывала у всех, кто подходил в эти дни к С. Л., благоговейное чувство. Изможденный, с отросшей бородой, он бывал похож то на ветхозаветного пророка, то на Иисуса, сошедшего с романского распятия. На наших глазах он шел и приближался к божественному единству.

Однажды утром, за несколько дней до кончины С. Л., я застал его чем то взволнованным и радостно удивленным. Вот что я услышал из его уст: «Послушай, — сказал он мне — я сегодня ночью пережил нечто очень необыкновенное, нечто очень удивительное. Я лежал и мучился и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа — одно и то же страдание. В моих страданиях я приобщился к какой то Литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей ее точке я приобщился пе только ко страданиям Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа. Земные формы вина и хлеба — ничто в сравнении с тем, что я имел ; и я впал в блаженство. Как странно, что я пережил: ведь это вне всего того, о чем я всю жизнь размышлял. Как это вдруг пришло ко мне?» — Я думаю, что этот мистический опыт, данный Семену Людвиговичу, был высшей точкой всех его прежних исканий и увенчанием их. Духовный путь, путь мистический, открывшийся ему во всей своей реальности только во время болезни, был той духовной подготовкой, которая в конце концов привела С. Л. к этому высшему переживанию. Его духовный путь был и покаянием (он говорил: «Я медь звенящая или кимвал звучащий, я не знал любви»),

смиренным отказом от своей воли и приятием воли Божией (всегда говорил: «да впрочем будет воля Твоя, а не моя») и любовью к Богу («я познал блаженство от любви; самое высокое — это любовь грешника к святыне»). То мистическое состояние созерцательного знания, о котором я говорил выше, характеризовало духовный путь С. Л. , и он говорил нам: «живу живым источником. Все выраженное уже не то».

Но несмотря на такую духовную подготовленность, его ночное мистическое переживание показалось ему неожиданным и выходящим из круга его философских размышлений. Я жалею, что, потрясенный его рассказом, я не задал ему вопроса: в чем заключалось, собственно, то неожиданное в его переживании, о чем он никогда в течении своей жизни не размышлял. Теперь мне приходится только смутно догадываться (и без уверенности в том, что догадка моя верна), что он имел ввиду, рассказывая мне свои переживания.

Идея единства человека с Христом всегда была центром всего его понимания христианства. О страдании, как о пути, ведущем к Богу, он много писал еще в 1941-42 году, когда работал над книгой «С нами Бог».

В чем же заключалась неожиданность его переживания? Мне кажется (и это одна из тех двух догадок, которые, по моему, заслуживают внимания), что его поразил литургический, богослужебный, иерархический элемент его предсмертного опыта; поразил он его потому, что С. Л., много думая о религии и о значении ее церковных форм, никогда не углублялся особенно в символику этих форм. Литургия покрывалось общим понятием молитвы и богослужения, но самое богослужение в конкретном, выкристализовавшемся в течении веков виде, не было предметом его размышлений. Другая догадка, которая не опровергает первую, но как бы углубляет ее, связана с тем фактом, что С. Л. всю жизнь страдал невозможностью найти объяснение присутствию зла в мире и оправдать страдания, которое оно вызывает. Ортодоксальное объяснение первородным грехом не удовлетворяло его, а с другой стороны, он, как Достоевский, не мог согласиться с теми, кто пытается обосновать присутствие зла и страданий в мире необходимостью их для некой высшей гармонии мироздания. Часто он приводил слова Достоевского о слезах невинного ребенка, которыми он не соглашался оплачивать эту так называемую гармонию. Семен Людвигович неоднократно высказывал мысль, что Создатель подобен художнику, творение которого не получается совершенным сразу, а требует все время новых и новых поправок. Творение оказывает как бы сопротивление Творцу. Но мне казалось, что сам С. Л., высказывая эту мысль, не был вполне в ней уверен, не был уверен в предельной ее убедительности, и, — как знать? — может быть, эти ночные страдания, пережитые, как Божественная литургия, дали ему

тот не подлежащий словесному анализу ответ, который С. Л. искал всю свою жизнь.

Эта ночь (это повторилось дважды), этот мистический опыт, кажутся в плане времени завершением земной жизни С. Л., которая была отдана познанию. После этого, хотя С. Л. и оставался в полном сознании до последних часов агонии, происходила, смиренно им переносимая, борьба его организма с побеждающей болезнью. Думаю, что Царство Небесное приоткрылось ему уже в ту ночь, за несколько дней до его кончины.

ЛЮДВИГ БИНСВАНГЕР

# ВОСПОМИНАНИЯ О СЕМЕНЕ ЛЮДВИГОВИЧЕ ФРАНКЕ*)

Впервые мы встретились 2 ноября 1934 г. в Валериусовой клинике в Амстердаме. Я был приглашен в Голландию Союзом голландских студентов-медиков прочесть ряд докладов по психиатрии. Ван дер Хост — заведующий Валериусовой клиникой — любезно воспользовался этим случаем, чтобы пригласить меня в свою клинику прочесть доклад и на не-психиатрическую тему. Я читал о Гераклитовом понятии человека. В течение всей лекции я видел две пары глаз, так напряженно и с таким пониманием направленные на меня, что я и сейчас живо вижу их перед собою. Это были глаза пожилого человека и другого — более молодого. Младший был проф. Поз, по приглашению которго С. Л. Франк приехал в Амстердам, старший был сам С. Л. Франк. Но не только тогда, но и при каждой встрече, при каждом разговоре, во всем облике С. Л. Франка самое сильное впечатление производили его глаза. Это были самые благостные, самые ясные, самые восприимчивые глаза, которые мне случилось видеть на своем веку; но в то же время чувствовалось: это были глаза, направленные только на истинное, правдивое, вечное, так что их мягкий взгляд как бы обязывал собеседника к правдивости и искренности.

После лекции в доме нашего любезного хозяина состоялся прием, на котором Франк пополнил мою интерпретацию Гераклита со «стихийной» и мистической сторон, исходя из понятия огня и «сухого блеска» и его причастия божественному Свету.

Это было началом нашей дружбы, длившейся до его смерти, и ни разу не омрачавшейся хотя бы малейшей размолвкой.

Вскоре после этой первой встречи я получил — с надписанным посвящением — его статью «Ich» und «Wir» (Zur Analyse der Gemeinschaft). И эта тема была затронута нами уже в Амстердаме. Так как я тогда работал над статьей «Основные формы и познание человеческого существования», статья Франка упала на благодарную почву. Когда-то позже С. Л. написал мне, что моя лекция о Гераклите доставила ему большую радость, потому что я высказал в ней некоторые из его любимейших мыслей о Гераклите; но в его названной выше статье я нашел не только свои «любимейшие мысли», но и глубоко радостные прозрения о единстве «Я» и «Ты» в любящем «Мы», о глубокой разнице между «Я и Ты» и «Я и Оно» и многое другое. Но это была всего лишь о д н а сторона нашего согласия. Другой стороной,

* Перевод с немецкого.

притом совершенно неотделимой от первой, была характерная для русского философского мышления вообще, для С. Л. Франка же в особенности, «склонность к онтологизму» и, таким образом, к «металогическому» обоснованию проблемы познания. «Русскому мышлению», говорит он в своей работе «Die russische Weltanschauung», путь от cogito к sum всегда кажется совершенно искусственным; для него правильный путь, наоборот, ведет от sum к cogito. Под онтологизмом русская философия — еще задолго до метафизики познания Николая Гартмана и фундаментальной онтоголии Гейдеггера — понимала точку зрения, что «сознание покоится в бытии, что, следовательно, каждый шаг сознания, каждое углубление и обогащение познания по существу является реальным действием, процессом в самом бытии». А в статье «Das Absolute», которую я вскоре получил от него, С. Л. писал:

> *Научное познание является в конце концов простым — хотя и достигаемым лишь через сложные познавательные средства — установлением качества или состава бытия. Философское размышление начинается лишь, когда встает головокружительный вопрос, составляющий истинную сущность философского θαυμάζειν: А что же такое само бытие? Каким образом вообще что-то есть?*

Этим «преодолены» не только Декарт, но, конечно, и Кант и неокантианство, преодолены в том смысле, что — как однажды выразился Франк — в трансцендентализме должен быть преодолен идеализм. Так как уже тогда я находился под сильным влиянием Гейдеггера, то и это учение пало на чрезвычайно плодотворную почву.

Наша вторая встреча состоялась уже в следующем (1935) году. С. Л. Франк гостил у меня в моей санатории. Ко времени этого посещения приходится действительно «потрясающий» доклад о Достоевском, прочтенный им в Объединении психиатров побережья Боденского озера, на котором присутствовали также Леопольд Циглер (из Юберлингена) и Теодор Хэринг (из Тюбингена). Франк подчеркнул между прочим, что для Достоевского (как, к слову сказать, и для него самого) человеческая душа не представляет замкнутой в себе самой области, но обладает бесконечными глубинами, которыми она коренится в безднах бытия и непосредственно соединена и с Богом, и с диаволом, так что в мгновения действительной страсти она затопляется общими метафизическими силами самого бытия. Представление о замкнутой в себе индивидуальной сфере личности русскому мышлению вообще чуждо. Об этой же мысли напоминает и одна из записей Франка в нашем альбоме под 13.7.1935:

> *Попробуйте отделиться и определить, где, собственно, кончается ваша собственная жизнь, и где начинается жизнь другого.*
> *Из записной книжки Достоевского.*

Вторая запись свидетельствует о другой теме, занимавшей нас во время его посещения, отвечавшей одному из основных философских убеждений Франка, собственно говоря, самому существенному из них:

*К психологическому познанию.*

*Только тот знает его, кто его не познает;*
*Тот кто думает, что познает его, не знает его;*
*Оно не познается познающим;*
*Оно познается не-познающим.*

*(Кена-Упанишады).*

Следующим летом (1936 г.) мы опять провели несколько недель совместно в Крейцлингене. Наша переписка никогда не обрывалась, и кроме того я смог — изучая его статьи в немецком журнале «Logos» о бытии и познании, глубже проникнуть в его учение. Эти статьи представляют собой отрывки из книги Франка «Предмет знания», вышедшей на русском языке в 1915 г., с ее знаменательным подзаголовком «Об основах и границах (!) отвлеченного знания». Эта книга появилась в 1937 г. во французском переводе под названием «La connaissance et l'être» в серии Collection philosophique de l'esprit, редактировавшейся Л. Лавеллем и Р. ла Сенном.

Если мышление Франка, как вообще русское мышление, «антирационалистично», то этот «антирационализм», выражаясь его же собственными словами, «не идентичен с иррационализмом, т. е. с некоей романтически-лирической расплывчатостью и неясностью, с логической недифференцированностью духовной жизни; не означает он и отвращения от точной науки вообще или же неспособности к ней». «Одна из существеннейших психологических предпосылок для точной научности — некая рассудочная трезвенность и логическая ясность — для склада русского ума весьма характерна». Все это необходимо учитывать, чтобы понять, каким образом С. Л. Франк, несмотря на его «христианский платонизм», в котором я не мог следовать за ним, стал одним из моих учителей философии.

Запись С. Л. в наш альбом при его втором посещении в 1936 г. была следующая: «Attingitur inattingibile inattingibiliter» (Николай Кузанский): Эпиграф моей посвященной Вам книги». Книга, о которой здесь идет речь – к сожалению появившаяся только на русском языке в печати — столь же глубокий, как и ясный труд «Непостижимое», законченный в 1937 г. в Берлине. Ей дан подзаголовок: «Онтологическое введение в философию религии». Хотя целью этих воспоминаний и не может быть изложение философии Франка, считаю нужным указать в дополнение к вышеприведенной цитате, что в предисловии к этой книге С. Л. говорит, что основой всего его мышления является philosophia perennis, которую он усматривает в платонизме, осо-

бенно в его неоплатонической и христианско-платонической формах, в которых он продолжает действовать сквозь всю европейскую философию — от Плотина и бл. Августина до Франца Баадера и Соловьева. При этом он особенно выделяет имя одного мыслителя, «который, прекрасным образом соединяя духовные элементы античности и средневековья, заложил краеугольный камень философии нового времени». В нем европейский дух достиг синтеза, который никогда более не удавался ему впоследствии. С. Л. имеет в виду Николая Кузанского. Николай Кузанский был для него в каком-то смысле его единственным учителем философии, и в своей книге — говорит Франк — он задается только одной целью: систематически развить основной принцип мировоззрения Николая Кузанского, идя новыми путями и пользуясь новыми средствами мышления. Опасение, что его книга будет чем-то половинчатым, стоящим на полпути между объективно-систематической «непредвзятой» философией и выросшим из веры богословием, Франк отстраняет замечанием, что эта книга как раз и является ответом на такое опасение. Если эта книга стала одной из моих любимейших, то не потому только, что в ней для меня наиболее глубоким и исчерпывающим образом отражается его духовная личность и, так сказать, содержится весь мир его идей, но и потому, что она захватывает читателя в силу чисто «русского» соединения христианского созерцания и самого трезвого и четкого мышления.

В конце 1937 г. и в начале 1938 г. Франк в последний раз был в Крейцлингене. К этому времени относится его лекция в философском обществе в Цюрихе под председательством Гризебаха на особенно близкую ему тему: «Я» и «Ты». Под 6 января 1938 г. я снова нахожу запись в нашем альбоме — стихотворение Вл. Соловьева — особенно характерное для нашего друга, в последней строфе которого опять содержится свидетельство о нашей главной теме, теме о «Я» и «Ты», о явлении «Мы», о его подлинной реальности. Последняя строфа перепечатана в немецком переводе в моей книге. Вот это стихотворение:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий —
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?

Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете —
Только то, что сердце сердцу
Говорит в немом привете?

После этого последнего посещения в Крейцлингене С. Л. более не возвращался в Германию. В качестве «христианина — не-арийца» он вынужден был покинуть Берлин, в котором обрел свою вторую родину. Он неоднократно говорил, что двух революций слишком много для одной жизни. В 1922 г. он со многими другими деятелями науки и культуры был выслан из Советской России; 15 лет спустя национал-социалистическое правительство гнало его из Германии, и даже во Франции, куда он переселился, подвергло его в скором времени — после начала войны — тяжелой опасности, в полной безвестности о судьбе детей, с которыми он был разлучен. Я посетил его в мае 1939 г. в Фонтене-о-Роз, очаровательном предместьи Парижа, где он чувствовал себя, несмотря на легкое сердечное недомогание, сравнительно хорошо. Затем мы провели целый вечер в Париже вместе с моим другом Евгением Минковским и его женой.

Наша следующая и последняя встреча произошла семь лет спустя, в августе 1946 г. в тихом доме дочери С. Л. в Лондоне. Я был счастлив, что мне довелось несколько дней быть гостем семьи, которая приняла меня так дружественно, что этот домик с его узеньким садиком в предместьи шумной мировой столицы стал мне родным. Сам С. Л. страдал теперь от разных старческих недомоганий, он особенно жаловался на быстрое утомление при работе. Но до самой своей смерти, последовавшей 4 года спустя, он сохранял полную ясность ума, казался моложавым и не прекращал литературной работы. И теперь, как на яву, вижу его устремленные на меня глаза, и его слова еще явственно слышатся мне.

Мои воспомнания о С. Л. Франке отнюдь не ограничиваются нашими личными встречами и разговорами; в значительно большей мере они связаны с его письмами. Сравнительно с нашей регулярной перепиской, длившейся более 15 лет, те немногие слова, которыми мы смогли обменяться в ходе личного общения, дают весьма скромный материал для воспоминаний. Ввиду объема нашей переписки я могу рассказать о ней только отдельными мазками.

При этом я сразу должен отметить, что С. Л. раскрывался перед собеседником в своих письмах гораздо полнее, чем в разговоре. Весьма характерным для его склада души является его собственное замечание на этот счет:

> *Странно,* пишет он уже в 1936 г., *что в письмахъ можно быть гораздо откровеннее, чем в разговоре. Для любящих и для друзей расстояние — великое благодеяние, потому что они только тогда и могут действительно высказываться. И требуется много такта, чтобы при последующем свидании промолчать о том, о чем откровенно говорилось в письмах.*

В начале нашей переписки С. Л. неоднократно выражал свою радость по поводу того, что ему — «человеку, внутренне очень замкнутому и уединенно живущему» еще суждено было, несмотря на значительные разногласия, различие характеров, умственного склада и национальности, ощутить «осчастливливающее чувство истинного Мы». Это становится понятным, учитывая, что С. Л., несмотря на лекционные поездки, «жил весьма одиноко». Берлин был для него, по его словам, своего рода пустыней, в которой он жил отшельником. После смерти Макса Шелера, с которым он за последние годы его жизни жил в интенсивном духовном общении, у него не было тесного и плодотворного контакта с немецкими философами. Чтобы показать, в какой мере жизнь и учение соединялись у С. Л., приведу следующие характерные строки;

*... При прощании Вы мне сказали, что можно потерять родину и все же ее обрести. Эти слова меня глубоко тронули, и они соответствуют тому, что и я чувствую. В философской формулировке: если — в чем мы согласны — экзистенциальная основа личности вообще покоится в отношении «Я-Ты», то в жизни все же имеется два совершенно различных рода «Ты». Помимо «Ты», как члена замкнутого коллектива (семьи, народа и т. д., перечтите, пожалуйста, соответствующее место у Бергсона), «Ты» появляется прежде всего и как правило, как «иной-нежели-я», как чужой, нечто непонятное, только лишь претендующее быть «тоже-Я», с «моей» же точки зрения не имеющее на то права. Это то «Ты», которая для меня сразу же становится «Он». И, наоборот, (это бывает исключением, редким счастьем), когда нам открывается «Ты», которое — «также-как-Я», «мне родственно», «Ты», в котором я самого себя узнаю в Ты. Это отношение и есть любовь, дружба, «чувство родного» в «Ты». Уметь ощущать нечто подобное в каждом «Ты» — великий и редкий дар. В призыве к этому и состоит заповедь любви к ближнему. Но если не считаться с этим идеальным требованием, то встретить такое «Ты» этого второго рода — счастье, незаслуженный дар...*

Феноменология явления «Мы» в смысле дружбы и любви занимает много места в начале нашей переписки. Мы сходились в понимании любви, как «самораскрытия реальности». Вообще его понимание «откровения» было для меня весьма поучительным. Отвечая на мое возражение против его трактовки понятия «откровения» в «Непостижимом», он развил следующую мысль:

*Основоположное для меня понятие «откровения» я принимаю отнюдь не только в религиозном, тем менее не только в богословском смысле. Наоборот, мой метод также и феноменологически-онтологический (хотя я и неохотно пользуюсь словом*

*«феноменология», как приобретшим весьма специфическое значение). Чтобы пояснить дело вкратце:*

*... Предметному познанию я противополагаю «откровение» в самом общем смысле, определяемом двумя существенными признаками: 1) «данность», «откровенность» реальности, которая при этом или через это не «познается», а пребывает «трансрациональной» и в этом смысле «непостижимой». 2)Познание, осуществляемое не через активность познающего взгляда субъекта, а через активность направленной на «меня» реальности. Реальность, как «голос», «зов», «обращение.» Основоположное значение «явления Ты» (как и его объяснения) состоит в том, что «Ты» является «откровенной реальностью», а не объектом познания. И это и является — или должно было бы являться — образцом всякого истинного, глубокого философского познания.* Sapienti sat.

Несмотря на свою антипатию к слову «феноменология», Франк в большой мере воздавал должное именно феноменологии Гуссерля. Так в своем и теперь еще актуальном докладе «Zur Metaphysik der Seele» (Das Problem d. philosophischen Anhtropologie) он заявил (отметив, к слову, ценность психопатологии, как науки — в противоположность к теоретической психологии — «действительно обращенной к душе, взятой в целом, к явлениям душевной жизни, как таковым»), что «в этом отношении феноменологию можно назвать первой попыткой сблизить современную психологию с ее истинным предметом». А когда я порекомендовал ему книгу моего друга Е. Минковского «Vers une cosmologie», книгу определенно феноменологического направления, он мне написал, что кроме Бергсона он не знает никого, кто обладал бы таким даром изображать непосредственно опытно постигнутое — совершенно вне научно-предметного истолкования. Но Франк всегда подчеркивал, что феноменология немыслима без онтологии; он заметил и здесь: названием книги собственно говоря должно было бы быть не "Vers une cosmologie", a «Vers une ontologie», так как постижение душевного в его непосредственной сущности относится к основной структуре бытия. В связи с его неуклонной феноменологически-онтологической ориентировкой (также в отношении религиозного опыта!) стоит и тот факт, что в сущности платонизм никогда его вполне не удовлетворял. Об этом свидетельствует, например, его замечание в одном из писем о «слабой стороне» романов Чарльза Моргана, которая, как ему кажется, заключается «в соблазне, свойственном платонизму всякого рода, именно в соблазне духовной гордыни, ложного духовного аристократизма.» О том же говорит и то обстоятельство, что и в христианском платонизме он не видел того решения, на которое, как он считал, способен человеческий дух; хотя и причислял, как будет показано ниже, Платона к тем великим умам, которым было дано достичь

«подлинного синтеза» философии и религии. Здесь мы касаемся духовной трагичности последних лет жизни С. Л. В ответ на оговорку, с которой я принял его книгу "God with us", написанную в тяжелые годы страданий и ужасов во Франции, и вышедшей в свет на английском языке, книгу, содержащую его религиозное исповедание, основанное целиком на его опыте и восстающей, между прочим, против всякого рода «поверхностного» гуманитаризма и гуманизма. В ответ на эту «оговорку» он написал мне следующие строки, характерные для его дружеского понимания, острой самокритики, высоты предъявляемых к самому себе требований, весьма характерные, наконец, для всей его духовной личности, строки, представляющие интерес не только для изучения его личности:

> *Каждого, даже самого благосклонного читателя моих работ, должна смущать во мне двойственность философской и религиозной установки — потому что я и сам до сих пор не преодолел этого дуализма, а скорее лишь предчувствую последний синтез, как недостижимый идеал, и лишь стремлюсь к нему. Действительно трагично, как поздно люди (или, быть может, я!) достигают последней зрелости — именно, когда психофизический инструмент духа уже начинает сдавать в работе. Уже закончив эту книгу, я основательно понял мудрость Паскаля, именно его утверждение, что между чистым мышлением и областью религиозного, как конкретно духовным, лежит такая же пропасть, как между мышлением и материальным бытием. Многие из моих трудов страдают от нечеткости в отношении этой пропасти, хотя моя основоположная интуиция, о которой я Вам писал, как я надеюсь, хотя бы в зачатке, содержит возможность действительно перекинуть мост через эту пропасть, Хорошо уж и то, что теперь я это по крайней мере понял. Лишь величайшим из мыслителей — Платону, Плотину, Николаю Кузанскому, в новейшее время может быть и Канту — было дано достичь здесь действительного синтеза. Даже у Фомы Аквинского чисто религиозное подавляется его грандиозной метафизической системой (что он сам признал в такой трогательной форме, отказавшись закончить свою Сумму и сказав: «все, мною до сих пор написанное — всего лишь солома!»). Мое творчество и мышление движется теперь в двух преимущественно, довольно резко разграниченных направлениях: философско-систематическом, чисто созерцательном, и экзистенциально-религиозном, хотя я сам рассматриваю это, как некий духовный соблазн, и перед моим умом носится образ последнего синтеза, написать который у меня, вероятно, не будет ни времени, ни сил.* (Письмо от 28.3.1946 г.).

Беру на себя смелость утверждать, что Франк судит здесь о себе слишком строго; потому что, если он и не выполнил этого

обязательства (перед самим собой и нами) — написать этот «последний синтез», то он не только в своих трудах дал зачаток возможности преодоления пропасти между религией и философией, но и в своей жизни (а это еще более существенно!) этот синтез действительно осуществил. Этот синтез проявляется, с одной стороны, в его понимании сущности интуиции и духовной жизни вообще, с другой же стороны — в «соответствующем в одинаковой мере и философии и (христианской) религии» реалистическом отношении к «неискоренимой в эмпирическом ходе судеб мироздания силе зла, страдания и боли», а также в вытекающей из этого критике всякого «рационально-планового утопизма и оптимизма». Так как мы здесь касаемся самой сути учения Франка, следует несколько подробнее привести его собственные заявления на этот счет.

Уже в 1941 г., т. е. к началу трудного периода его жизни во Франции, в одном из писем он формулирует следующую мысль, в равной степени учитывающую как религиозный, так и философский опыт:

> *Весь внешний жизненный опыт в конце концов имеет лишь побочное значение, в лучшем случае он служит для того, чтобы вызвать к жизни внутреннюю интуицию.*

Здесь мы стоим перед дуализмом (вскрытом и обоснованном в статьях в «Логосе» и в «Предмете знания») между знанием интуитивным и знанием отвлеченным, между внутренней духовной реальностью» и «эмпирически-рациональной действительностью», выражаясь в религиозных понятиях: между Царством Божиим и «миром сим». При этом для него — бывшего в своей юности страстным поклонником Спинозы (!) — все здешнее в его коренной сущности является не чем иным, как откровением Потустороннего в его инородности. Таким образом, для Франка Бог «не только трансцендентен, но и имманентен твари», почему он по праву говорит о панэнтеистическом моменте в своем учении. «Преодоление разрыва между религией и философией», однако, проявляется у него не только в отношении проблемы родов знания и незнания и «действительности», но и в отношении понимания личности, как видно хотя бы из того, что еще в 1946 г. он заявляет, что его «основная интуиция состоит в том, что в своих глубинах она укоренена в Абсолютном», почему ему и чужд Киркегардовский «страх и трепет». И здесь следует чрезвычайно значительное для нашей темы замечание:

> *«Христианское откровение» означает для меня — при категорическом отрицании всякой догматической узости (и, мы должны прибавить, всех видов богословия!) — просто сверхчеловечески глубокое и точное — выражение этого убеждения.*

Общим же как для его религиозной, так и его философской установок является отрицание всех форм субъективизма и притом в полном соответствии с вышесказанным. Так в 1947 г. он пишет:

> *Я пытаюсь обосновать среднюю (и, как мне кажется, в какой-то степени новую установку между философией, как объективной онтологией (что Кант называет «догматической метафизикой», и возможность которой я, как и он, но по другим причинам, отрицаю) и всякого рода чистым антропологизмом, экзистенциализмом, короче, любой формой субъективизма. Основой моей установки является четкое различение между «объективной действительностью» и реальностью, причем последняя (также трансцендентная человеку, но в ином смысле, нежели объективное бытие) раскрывается внутренней интуиции. Человек — соединительное звено между обеими. Основная тенденция — привести трагическое в человеческом бытии (которое я вполне признаю) в равновесие путем раскрытия его духовной укорененности в реальности. (30.9.47 г.)*

Мы видим: и трагическое, о котором уже неоднократно говорилось, — не «субъективное дело,» но глубоко обосновано в сущности и «реальности» человеческого бытия. Об этом С. Л. говорит в письме, написанном в следующем году, в особенно сжатой и яркой форме. Я переслал ему мою статью под названием «Über den Satz v. Hoffmannsthals: Was Geist ist, erfasst nur der Bedrängte». На это он мне ответил, что сам уже высказывал подобные мысли, не зная этой цитаты. Свою точку зрения он выражает лаконически словами, «что дух осознает себя самого как реальность, только ощущая в страдании свою неоднородность с действительностью». И это относится в равной степени к философскому и религиозному «духу».

Проблема трагичного и скорби подводит нас, наконец, к отношению Франка к страданию «от неискоренимой силы» зла и горя «в эмпирическом ходе судеб мироздания». Уже в 1937 г. он пишет из Берлина:

> *Меня близко тронули Ваши слова о положительном значении боли. Я уже давно ношусь с подобными мыслями о «смысле страдания». Но мне сдается, что здесь следует делать различие. Очищенная боль, «светлая печаль» (выражение Пушкина) — это самое глубокое и ценное, что может быть даровано человеку. Это как-то соответствует самой глубокой сущности реальности, оно блаженнее, потому что глубже и ближе к Богу, чем всякое ликование, всякая восторженная радость. Я думаю, что мы можем представить себе Божество не в состоянии чистого «блаженства» в обычном смысле слова, а лишь как-то именно в несказуемом состоянии тихой светлой печали. Идеальное духовное состояние и есть — быть «чистым, печальным и*

*спокойным» (тоже слова Пушкина). Наоборот, проявление боли, соединяющееся с унынием и граничащее с отчаянием, является признаком слабости; Церковъ совершенно правилъно говорит, что уныние и отчаяние собственно и естъ основной грех, потому что выявляют неверие, душевную замкнутостъ. Оно ценно лишъ, посколъку оно преодолевается и ведет к «светлой печали». Путъ через страдание к тихой, очищенной, ясной печали естъ именно «узкий путъ», ведущий в «Царствие Небесное». Я, по крайней мере, стараюсъ им итти.*

Следовательно, «светлую печаль» ни в коем случае нельзя смешивать с сентиментальностью или чувствительностью, но также и с квиетизмом. В одном из писем, написанных значительно позже, Франк говорит о «трезвой деловитости при оценке всех человечески-земных планов и возможностей», которая следует именно из укорененности в Абсолютном. Из этой же укорененности он выводит и принципиальную установку против демонии утопизма во всех ее формах. С этой точкой зрения для Франка — как и для его великого предшественника Вл. Соловьева — отнюдь не связано толстовское требование о непротивлении злу. Именно потому что он, как человек восточной культуры, обладает гораздо большим опытом о власти зла и хаоса — почему он и «испытывает необходимость держаться за метафизически-последнее, т.е. за Божественное» — он и проповедует «необходимость энергичного отражения сил зла» и притом «в случае необходимости — физической силой».

Почти все затронутые религиозные, религиозно-философские и онтологические темы представлены уже в письме от 1942 г., содержащем разбор моей книги «Grundformen und Erkenntniss des menschlichen Daseins». В этом письме имеются особенно ясные и сжатые высказывания по альтернативе «философская антропология или теоантропология?» Я не задерживаюсь на любовном разборе моей книги, как таковой и отмечу из вопросов, по которым между нами царило полное единодушие, лишь вопросы в части отношения между любовью и («психологическим») познанием в вопросе значения художественной литературы для философии. «Использование идейного содержания художественной литературы для систематической философии» предносилось ему уже с давних пор (об этом свидетельствуют его прекрасные работы о Тютчеве, Пушкине, Толстом, Гоголе и Рильке). «Поэты и писатели», пишет он, «выражают, именно как поэты и писатели, коренную гармонию между человеческим духом и миром — или реальностью».

Но перейдем к критике. Анализ «бытия в мы», «двойственного числа» был для него «весьма полезен», но он понимает дело «несколько иначе»:

*Любовъ в Вашем («эротическом») смысле, думается, является скорей высшим цветом, а не корнем бытия. Основное в*

*«бытии в мы» для меня — сопринадлежность м о е г о существования и Бытия или Сущего вообще, единство «Я с Богом» или мое существование, как укорененное в «родине», в (истинной!) «основе»; отсюда следует существование, как принадлежность к миру духовному, последним цветом или плодом чего является любовь.*

После критики Гейдеггера, при которой не обходится без недоразумений, и которая заканчивается существенным вопросом (не оставленным, однако, Гейдеггером вне рассмотрения): «Почему же страх, а не доверие?», он продолжает:

*Истинной основой может быть лишь то, что шире, нежели мое собственное существование. Истинная основа, это «родина», почва, «бытие в Мы» и т. п.; вся изолированность и трагика происходит уже в рамках этой первичной основы и поэтому имеет выход. Уже «забота» является чем-то вроде выхода; забота о самом себе есть уже разумное преодоление беды, тем более забота о других, которая есть выражение любви. Кроме того, основная трагичность вовсе не в нужде, заботе, временности; Библия считает все это последствием г р е х а, и, позвольте заметить, в этом вполне права, так как это — последствие отъединения. Гейдеггер вообще не знает истинного источника всей трагики (?) — демоническое, злое, хаотическое, разрушительное, (да и Вы отмечаете это только совсем мимоходом в разделе о «ужасе»). И это вовсе не «богословская» и не чисто «этическая» идея, но самая основная онтологическая черта человеческого существования; совершенно произвольно Гейдеггер сосредотачивается только на «*man*», на лживо-повседневно-пошлом; но это всего лишь одно, и может быть не наихудшее проявление зла, «диавола», как «отца лжи». Главный враг, который должен быть преодолен — это ослепляющие и сбивающие страсти (чувственные и духовные), которые бушуют во м н е и стремятся оторвать меня от основы, уничтожить меня и опустошить.*

Тогда как я, как ему сдается, лишь смутно чувствую, «что в области религиозного имеется нечто антропологически в высшей мере существенное», его собственная точка зрения следующая:

*Так как человеческое в человеке — это его Б о г о ч е л о в е ч н о с т ь, то антропология по существу является т е о а н т р о п о л о г и е й. «Бог» при этом мыслится не как богословское понятие, даже не как религиозная идея в общераспространенном смысле, а как истинная «основа», «родина», как сама идея «Ты», как Святыня, Твердыня, «Альфа и Омега», благодаря чему мое существование оказывается не замкнутой изолированной точ-*

*кой, но становится корнем, через который в меня проникают питательные соки Перво-основы. Если не учитывать этого взаимоотношения, антропология всегда останется необоснованной. Религиозное является таким образом не чуждой, связующей и суживающей меня инстанцией, а как раз освобождающей родиной человеческого существования, коротко говоря — моей собственной точкой опоры. Поэтому, — наряду с поэтами и писателями — и религиозные умы должны были бы быть использованы для антропологии. (12.7.42).*

Наша переписка затрагивала, конечно не только религиозные и философские проблемы. Во время его одинокой жизни во Франции практические житейские вопросы — наладить переписку с детьми, жившими в Англии и совершенно отрезанными от родителей, и т. п. — занимали, разумеется, много места. Но несмотря на все трудности и заботы, даже серьезную опасность для собственой жизни и страх за жену и детей, умственная работа С.Л. никогда не прекращалась, Что ему при этом мешало, был с одной стороны вопрос, для кого он собственно еще писал то, что он имел сказать из самой глубины души, с другой стороны — чисто физическая перегруженность. Ему «приходилось уж признаться», что — несмотря на всю философию — его нервная система «едва выносит страшное напряжение». При этом он имел в виду особенно события, ожидавшиеся в Англии, и неуверенность в том, живы ли еще его дети. В ожидании предстоящих ужасов, писал он, легко склоняешься к пассивности. Единственное, что еще дает смысл его существованию и обнадеживает его — это, действительно, только его работа. В остальном он живет по русской пословице: двум смертям не бывать, а одной не миновать! Внутренне он совершенно спокоен, и ничто не может помешать ему в его философском спокойствии, но для его нервной системы современное состояние мира представляет, как говорилось, большое испытание. Глубокая религиозность его жены — «прекрасного русско-православного склада» — помогала ему во многих трудностях. В 1945 г. С.Л. с женою наконец смог перебраться в Англию и соединиться с детьми. Как сообщает Франк, в Лондоне сразу же дала себя почувствовать напряженная потребность творчества. Он работал над книгой, названием которой намечено было «Реальность человека». Его последняя, появившаяся на русском языке и написанная во Франции книга названа «Свет во тьме», что очень показательно для его тогдашнего душевного состояния.

В начале 1948 г. скончался «последний из его старых единомышленников» — Н.А. Бердяев. Из старой гвардии, давшей начало «идеалистическому движению» против позитивизма и материализма в России в начале нашего века, Бердяев был предпоследним. «Последним остаюсь теперь я на этой планете». В декабре 1950 г. и «последний» покинул эту планету.

С.Л. Франк до самой смерти отличался необыкновенной духовной бодростью. Всего за несколько дней до своей кончины он спросил меня через своего сына, что мне известно о последних годах Николая Гартмана, с которым он был знаком с 1913 г., и смерть которого его очень огорчила. В ноябре 1949 г. он писал мне о тяжелом сердечном припадке, признанном врачами за жизнеопасный. Он уже давно страдал сердцем. Но кончина его последовала не от сердца, а от болезни легкого. Сам он предчувствовал близящуюся кончину, хотя и не знал точного диагноза. 31 августа 1950 г. он написал мне одно из наиболее потрясающих писем, которые мне случилось когда-либо получить, потрясающее не только из-за его благодарности и готовности к смерти, но и за-за прямо юношеской духовной гибкости и готовности приятия нового явления на философском горизонте. Чтобы начать с последнего: дело идет о книге Мартина Гейдеггера „Holzwege“, прочесть которую я ему незадолго до того посоветовал. Он, дразнивший меня прежде моим «гейдеггерианством», и относившийся к Гейдеггеру, как мы видели, очень критически, писал теперь, после прочтения «Holzwege»:

«Считаю, что это поистине крупное событие в истории европейской мысли, для меня же особенно значительное». Франк считает, что в этой книге Гейдеггер вырвался «из тюрьмы точно в безвоздушном пространстве заключенного существования» (хотя этого никогда у Гейдеггера не было) и нашел путь на волю, к истинному бытию. Это направление было закрыто всей немецкой философии последних ста лет. Поэтому этот труд и является событием! Особенно радует его то, что Гейдеггер приходит к тому же выводу, что и его тезис о «Богочеловечности человека, как человечном в человеке». Это согласие он видит в том, что человеческое бытие «имеет смысл и завершение только в отношении к открывающемуся ему и в нем осуществляющемуся Бытию».

> *Со мной не могло случиться ничего более значительного и радостного, чем узнать под конец моей жизни, что крупнейший немецкий мыслитель своим собственным путем пришел к выводу, который, как основная интуиция, как некое откровение, руководил всем моим творчеством в течение сорока лет. Вы понимаете, что это удовлетворение не имеет ничего общего с личным тщеславием, от которого я чувствую седя свободным. Охотно я признаю и то, что по-своему Гейдеггер изложил эту интуицию гораздо более убедительно, чем это удалось мне. Если европейская культура действительно близится к своей гибели, то книга Гейдеггера — ее лучшее прощальное слово, правда, только для тех, кто имеет уши слышать.*

Если Франк и слишком сближает основной замысел Гейдеггера со своим, то все же весьма важно видеть, что такое

сближение возможно, и каким именно образом. Я же хочу указать на другую, общую обоим мыслителям философскую интуицию — на вскрытие господствовавшей переоценки «разума». В своей замечательной статье «Nikolai Gogol, als religiöser Geist» Франк говорит о борьбе Гоголя против «гордыни разума» и его утверждении: «Во всем сомневается современный человек, только не в своем разуме». В противоположность ожиданиям, что зло будет изгнано из мира путем нравственного и умственного образования, оно снова вступает в мир иным путем — путем разума. Разум становится модой и, как мода, снова овладевает разумом и т. д. Я не знаю никого, кто способен так поколебать современного человека в его гордыне разума и вселить в него сомнение в его всемогуществе.

В конце этого письма С. Л. пишет с таким спокойствием и выдержкой, как если бы дело шло о повседневной мелочи, что он не знает, когда он сможет еще раз написать мне, и сможет ли это сделать вообще. Во всяком случае он хочет проститься со мной. О нашей дружбе он говорит, как о глубочайшем удовлетворении последних своих пятнадцати лет. Хотя он тогда был уже недалек от своей кончины, я получил от него еще одну открытку, помеченную 16 сентября 1950 г., написанную чрезвычайно ясно и разборчиво, следующего содержания:

> *Дорогой друг, спасибо за участие. Об объективной стороне дела Вас известит Виктор (его старший сын). Сам я считаю крайне невероятным, чтобы мой организм на 74-м году жизни смог справиться с такой болезнью, как дегенерация легкого. Я и сам чувствую, что постепенно все слабею, хотя и не испытываю особых страданий. С точки зрения моего внутреннего бытия мне кажется едва ли еще желательным вернуться на короткий срок в сферу этого мира, когда я внутренне уже нахожусь на пути в иное бытие. Ваш С. Франк.*

Но и эта открытка не была последним знаком его жизни. В ноябре того же года он переслал мне свою антологию из творений Владимира Соловьева, только-что вышедшую на английском языке. Введение к жизненному труду этого великого русского мыслителя, замечательное по содержанию, объемом в 22 страницы, свидетельствует о полной свежести и живости ума. На книге было написано посвящение: «Людвигу Бинсвангеру с любовью и приветом из области уже недалекой от иного мира».

10 декабря 1950 г. Семен Людвигович отошел в иной мир.

Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ

# ПАМЯТИ ФИЛОСОФА — ДРУГА

Я глубоко сожалею, что болезнь мешает мне написать о всей философии С. Л. Франка так подробно, как я-бы этого хотел. Поэтому я принужден ограничиться лишь ценными для меня воспоминаниями и характеристикой общего моего отношения к нему, как к человеку и философу.

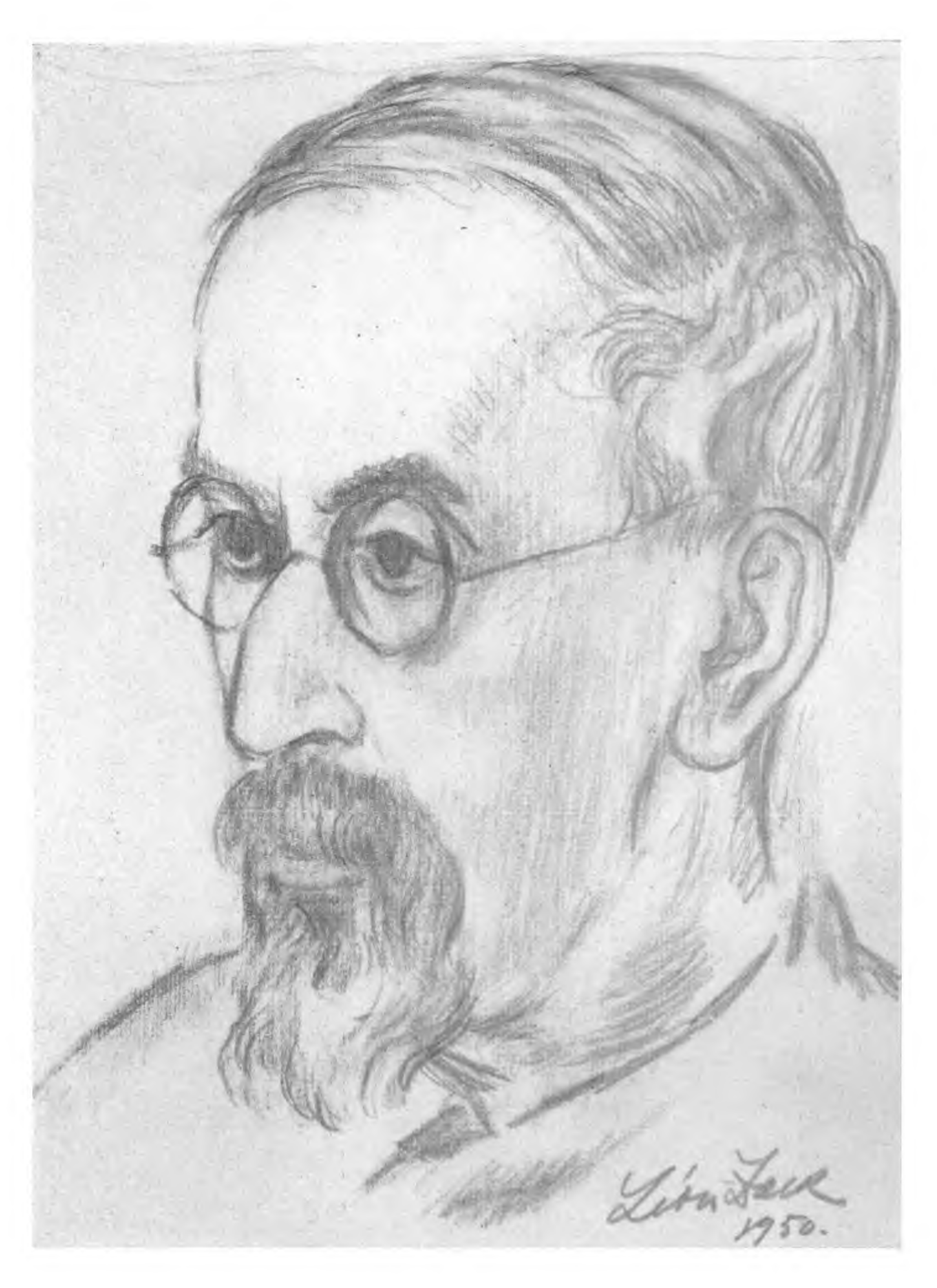
Никогда я не забуду, как С. Л. приехал ко мне с визитом в Москве в 1914 г. В это время я только что защитил мою диссертацию „Этика Фихте" и читал в Университете курс философии права. Я очень был тронут этим визитом, так как ценил Франка на основании его статьи в блестящем Сборнике „Проблемы идеализма" и ряда его других статей. Посещение Франка было всецело обусловлено его оценкой моей только что вышедшей книги. Но далее глубочайшую радость доставила мне его рецензия об этой книге в „Русской Мысли", где он писал, что ему трудно дать критический отчет о моей книге в силу удивительного совпадения наших философских воззрений и стремлений во всех существенных пунктах. В это время его основная философская книга „Предмет знания" еще не вышла. И когда вскоре он мне ее прислал, я убедился, какая глубина философского Эроса нас с ним соединяет. Каждый из нас со вершал преодоление неокантианского идеализма и хотел осуществить переход к реальной онтологии в духе Плотина и Николая Кузанского. В этом смысле моя книга о Фихте не была простым исследованием по истории философии, а была преодолением идеализма Фихте и содержала широкое развитие собственной философии. Что касается книги Франка, то она уже всецело содержала выражение и обоснование его собственного философского учения, которое было для меня драгоценно, как подтверждение моих основных исканий и стремлений со стороны большого, оригинального, блестяще образованного философского ума.

С тех пор я уже следил с величайшим вниманием за каждым произведением Сем. Людв. Особенно меня заинтересовала его небольшая книга о „Душе человека", где он говорит о ценности стихийного элемента „безумия", „мании" в душе человека, на которую указывал еще Платон, как на элемент творчества. В это-же самое время я написал свою „Русскую стихию у Достоевского", утверждавшую ценность и вместе с тем опасность для человека того-же самого психического элемента. Мы оба здесь угадали то самое, что позже заграницей получило даль-

нейшее исследование в психологии бессознательного или так называемой Tiefpensychologie. С тех пор, когда мы оба стали эмигрантами, началось наше сотрудничество в области религиозной философии во всякого рода объединениях эмигрантской молодежи, как напр. в Русском Христианском Студенческом Движении и в свободной Религиозной Академии, основанной Бердяевым еще в Москве и продолжавшейся в Берлине и Париже. Я продолжал внимательно следить за каждой новой книгой Франка и старался проводить ее в издательстве ИМКА-Пресс в Париже, где был редактором. Несомненно нас соединяла философская дружба или философское сродство душ, хотя это была весьма странная дружба, до сих пор являющаяся для меня загадкой. Трудно себе представить два столь различных темперамента и образа жизней, нежели мой и Семена Людвиг., и вместе с тем два столь близких стиля философии, столь близких сократических методов искания и исследования, чем мой и его. Франк был настоящим диалектиком в античном смысле, искавшим объективную истину бытия или по выражению Аристотеля „то, что есть". Франк был типом классического философа, которому дорого подлинное исследование, а не философская публицистика или пророческий пафос. В этом я видел в нем традицию русской философии, как она была выражена у Вл. Соловьева, братьев Трубецких, Лопатина и П. И. Новгородцева. Франк ценил все классическое в философии и при этом сохранял подлинную оригинальность, которой он никогда не искал, как-бы следуя при этом девизу С. Н. Трубецкого: „Дело не в оригинальности, а в истине". Франк отлично сознавал мою философскую близость к нему. Однажды он приехал в Париж после очень долгого пребывания в Берлине и прочел публичный философский доклад, на котором присутствовал весь эмигрантский научно-литературный Париж. Доклад выражал религиозно-философскую, мистическую тему, характерную для православия Франка, впоследствии широко разработанную в его книге «Непостижимое». Когда стали высказываться вполне расположенные к нему „оппоненты", я сразу заметил, что они совершенно не схватили темы, и доклад до них абсолютно не дошел. Тогда я взял слово и без всякой полемики с кем либо просто выразил, в чем состоит основная ценная мысль доклада. Свой ответ С. Л. начал со слов, что в сущности его правильно понял только Б. П. Вышеславцев.

Ярким воспоминанием является еще наша совместная поездка в Рим в первые годы нашей эмиграции. Группа русских ученых и писателей была приглашена для прочтения ряда докладов на темы о России. С. Л. первый раз был в Риме, и тут можно было сразу оценить его чувство Рима, как источника нашей культуры. Он не терял ни одной минуты и в полном уединении изучал все музеи и достопримечательности с некоторым для меня, уже давно знавшего Рим, чрезмерным педан-

тизмом. Он уехал тоже один, ни с кем не простившись, видимо желая осмыслить наедине всю массу образов и переживаний. Читая его книгу „Непостижимое", я убедился, что до последних дней сохраняю с ним философское родство. Мы первые 40 лет тому назад указали в русской философии на необходимость понять и оценить Николая Кузанского, а немецкая и французская философия пришла к этому заключению только теперь. Франк никогда не искал быть модным мыслителем, и потому он останется подлинной гордостью русской философии, которая довольствуется суждением немногих, paucis contenta judicibus.




**Лондон, ноябрь 1950**
**Рисунок работы Л. В. Зака**

М. ЛОТ-БОРОДИНА

# IN MEMORIAM

Моя единственная встреча с Семеном Людвиговичем Франком и то душевно-духовное отношение, которое было ее немедленным последствием, относится к сумеречному периоду между мюнхенской капитуляцией и второй мировой войной. Семен Людвигович, волею судеб оторванный от насиженного гнезда в Берлине, переехал во Францию и временно-случайно поселился с женой в той парижской banlieue, где я жила уже 30 лет. Раньше я знала только его имя, как известного русского философа, но не прочла ни одной из его научных работ или журнальных статей ни до, ни после эмиграции. При первом свидании я сразу почувствовала притягательную силу и прелесть этой исключительной личности. Впечатление было не мимолетное, и, все углубляясь, навсегда врезалось в мою память. Мы стали видеться довольно часто и подходить друг к другу все ближе, найдя общую идейную почву и угадав какие то созвучные струны, несмотря на различие наших умственных типов и темпераментов; последнее отметил сам Семен Людвигович в одном из писем ко мне после разлуки.

Как собеседник, он не был экспансивен и не увлекал блеском вдохновенных речей, тем пламенным глаголом, которым так горел и жег сердца Н. А. Бердяев. Зато над всем, что тихо-вдумчиво говорил С. Л., и над всем его обликом веяло дыханием вне потока времени пребывающей, благостной, просветленной мудрости. Не отворачиваясь от жизни, судя о ней трезво и здраво, а, главное, всегда объективно по отношению к людям, он все же казался «не от мира сего», и голос его порой слышался как бы с другого берега. То вовсе не была позиция равнодушного зрителя текущей действительности, но восприятие всего кругом совершающегося sub specie aeternitatis. Выявлялся лик подлинного созерцателя, а не только мыслителя, явление редкое во все времена, а особенно в наше, ненасытно жадное к «событиям», к смене впечатлений, ко всем вообще земнородным зрелищам.

Хотя Семен Людвигович слабо откликался на злободневную суету, однако он всегда высказывал ясные оценочные суждения, когда дело шло о вопросах совести и чести. Он безоговорочно осуждал все виды насилия, все посягательства на свободу человека, народа, нации; его в равной мере отталкивали и нацизм и родной брат его, фашизм, а на противоположном полюсе — бешеный разгул революционной стихии. Роль же борца была ему, столь миролюбивому по натуре, органически чужда.

Быть может, именно вследствие его внутренней отрешенности и чистоты, С. Л. иногда ошибался в своих исторических прогнозах. Так, не допуская всем своим гармоническм существом торжества безумия и зла, он еще весной 1939 г. отвергал неизбежность нависшей над Европой катастрофы. Позднее, когда буря разразилась, когда «тайна беззакония» стала властвовать над миллионами невинных жертв, Семен Людвигович сильнее ощутил трагику рока и обреченности hic etn unc. Это видно в его поздних произведениях — и отвлеченно-спекулятивных и конкретно-религиозных, как «С нами Бог» (в английском оригинале «God with us») и еще более в его проникновенной книге «Свет во тьме».* Самое заглавие ее многозначительно; ударение здесь на последнем слове, и вся проблема теодицеи с мучительной загадкой Провидения не решается, а опытно постигается в сердечном движении безусловного, абсолютного доверия, уводя нас по ту сторону бренного во плоти жития, — un acte de foi inconditionné, как выражаются французские богословы. В другом своем произведении, написанном уже после войны и еще не изданном, которое автор сам назвал «итогом своего мировоззрения» — «Реальность и человек» —, на первом месте стоит тот же больной вопрос, та же апория: «Как согласовать... утвержденность бытия в абсолютном разуме и абсолютной святыне с добросовестным учетом эмпирического несовершенства, факта греха и трагического положения человеческой личности в мире?» (цитата из письма С. Л. от 1948 г.)

Оправданная в подсознании, несокрушимая вера в победу духа, в и р т у а л ь н о  у ж е  с о в е р ш и в ш у ю с я, не покидала С. Л. Франка ни в какой момент его жизни; она была сердцевиной и пафосом данного ему откровения. Отсюда — безропотное приятие всех тяжких испытаний, выпавших под германским нашествием на долю беззаветно любимой им семьи. Прирожденное благородство сочеталось в нем с воистину христианским смирением: везде и всегда, с крестом или под крестом — печать мира: тишина души и неизменное озарение ее на фоне ночного мрака, сгущавшегося только во вне.

С самого начала войны мы больше, увы, не виделись, но изредка перекидывались письмами. Полученные мною за 10 лет от далекого друга и значительные, и, вместе с тем, тепло-отзывчивые письма вскрывают глубины пытливой мысли, отражают духовные прозрения, дополняя живые впечатления личного контакта. Очень много дало мне также изучение оставленного покойным зрелого плода его философского творчества, «Непостижимое» (1939). В этом капитальном труде начертаны все кон-

* «С нами Бог» готовится к французскому переводу в ближайшем будущем. Отрывок из «Света во тьме» (часть 5-ой главы) был напечатан еще при жизни автора в известном периодическом издании «Dieu Vivant» (Cahier 17).

туры метафизического синтеза, неразрывно соединенного у автора с его экзистенциальным, т. е., пережитым религиозным credo. Оно — и прошлое, и неизменно настоящее. По собственному выражению Семена Людвиговича он «никогда не выходил из русла христианского восприятия». И действительно, в полновесном значении слова, его можно назвать anima naturaliter christiana.

«Непостижимое» Франка захватывает читателя — не специалиста новизной темы, своеобразием ее построения и самим подходом к ней познающего субъекта. Острие мысли сперва направлено на логическое доказательство того, что все существующее не может быть доказано — парадокс лишь кажущийся и тем более увлекательный. На самом деле, исходная точка ясна: малый разум (ratio) тут не отказывается от своей нормальной функции, орудует свойственным ему критическим аппаратом анализа. Этот дискурсивный научный метод познания-исследования «ведет игру» полным ходом; он действует систематически (в контрасте с изначальным интуитивно-афористическим стилем бердяевского мышления), он непрерывно разъясняет все то, что законно подлежит его юрисдикции. Перед нами образцовый пример классического умозрения. Лишь на последнем этапе, когда «демонстрация» исчерпана, обнаруживается его несостоятельность в главном, in se недоказуемом.*

И тогда перед сознанием встает непроходимая грань, за которой рассудок должен уступить место — добровольная сдача позиций — «трансрационализму», иначе говоря, экспериментальной познавательной интуиции, ибо сокровенная природа всего сущего непостижима.

Вот — открытие Франка, которое до известной степени можно сравнить с бергсоновским; вот корень той «откровенной» истины, которую, раз найдя, С. Л. развивает во всех ее разветвлениях. Таким образом, внимательный читатель, от начала вверивший себя твердо ведущей его руке, свободно приведен к этой истине, а, приняв ее, вступает вслед за автором в царство духа. Непостижимым оказывается даже мир явлений, мир объектов, зависящий от субстанциального духовного бытия, как своего субстрата и стержня, на котором он сам покоится realiter. Дальше развертывается перед взором грандиозная перспектива, где, одна за другой, «снимаются» все мировые антиномии в извнутри постигнутой coincidentia oppositorum (Николай Кузанский).

---

* Этот вовсе не тот анти-интеллектуальный агностицизм, который так страстно проповедывал фидеист Лев Шестов. У Франка нет credo quia absurdum, и Афины мирно уживаются с Иерусалимом, как и у вселенских учителей, ибо «трансрационализм», как подлинная интуиция не отвергает рассудочного познания, а заменяет его на вершине. Вместо столкновения и бунта — счастливое «совпадение противоположностей» на мнимом поле брани.

Путеводной нитью и вместе конечной целью является у С. Л. Франка интуиция всеединства, предустановленной и чаемой гармонии, идея, как известно, уже на заре древности манившая и вдохновлявшая человеческие искания, однако не лишенная соблазна. Как всякий синкретизм, она может принимать весьма сомнительные формы: то среди изгибов гностического спиритуализма, то в тисках языческого натурализма. Следы того или другого мы находим и у Якова Беме и у Вл. Соловьева (паче всего в нечистых струях русского «ренессанса» XX века) и, либо под влиянием последнего, либо независимо от него, даже у некоторых «софианцев». Франк остался, благодаря тонкому чутью и обращенности внутрь, совершенно чужд всем видам религиозного блуда, не впадая при этом и в так называемый онтологический монизм с обычно доминирующим в нем космоцентризмом.*) Зато чувство красоты насквозь одушевленного мироздания — kosmos kalos, как излияние animae mundi, было в высокой степени развито у него. Не обожествляя природы, он зрел в ней божественное, что вполне согласно и с новозаветным учением о преображении всей твари, и с теми нотами, которые так внятно звучат во многих псалмах.

Такое мирочувствование можно именовать, если угодно, панэнтеизмом, (отнюдь не пантеизмом!), хотя сам покойный философ не злоупотреблял этим термином. Показательны в этом отношении некоторые его литературные вкусы и предпочтения. Так после светозарного Пушкина, певца воплощаемой его гением гармонии, после вечного ее искателя Рильке, Семен Людвигович восхищался тютчевской поэзией, обвеянной пленительной, волнующей тайной природы, правда не лишенной жути хаотических или панических темных стихий. Муза Вл. Соловьева была также по душе С. Л. Франку.**)

Однако во всей метафизической концепции Семена Людвиговича примат безусловно принадлежит не макро-, а микрокосму — человеку, «образу и подобию Божьему», царю вселенной, наделенному и разумом, и волей, и творческой свободой. Он один — «носитель непосредственного единичного бытия», через которое осуществляется желанное всеединство. В этом аспекте живым центром является — в полном согласии со всей великой антропологической традицией — человеческое сердце:

---

* Только по недоразумению можно принимать Франка за представителя современной софиологической школы, как это делает В. Н. Ильин в своем некрологе. Несмотря на известную близость к Соловьеву, С. Л. определенно не сочувствовал этой доктрине. В доказательство приведу его собственное суждение о ней в предпоследнем письме ко мне (1949 г.): «Я никогда не мог понять, какой смысл имеет, и на что понадобилась софиология о. Булгакову».

**В 1950 г. он отредактировал и опубликовал в Англии избранные отрывки из сочинений Вл. Соловьева.

оно — и ядро индивидуальной «самости», и вестник грядущего со Христом Богочеловечества. Нельзя забывать, что последняя мысль не есть гипотетическое утверждение, а предмет исконно лелеемой надежды для всех представителей русской религиозной философии.

В умозрительном построении Франка весь процесс благодатного воссоединения (а не просто «возврата памяти» в чисто платоновском понимании) разумной твари с Божественным Первоначалом зачинается под знаком «двуединства»: я и ты = мы, как первый этап восхождения. Именно здесь ностальгическая прелюдия духовного единения; это уже «трансцензус», имеющий пиэтический характер, несмотря на то, что он требует от человека личного соизволения.

Очень заметно показанное автором «Непостижимого» непрестанное психологическое колебание между инстинктивным влечением к «другому» — особенно интенсивно выраженное в тайне любви — и обратным патетическим, интимным тяготением к «молчаливому уединению души», вдали от мирской разрозненности и в жажде «имманентного обладания Богом». Такова идеальная схема Богочеловеческого бытия: «Бог со мной, как райское состояние. Зло не уничтожится, а исчезнет, потонет в глубинах осуществленного всеединства».

Но все же абсолютная полнота всеединства, по которому томится наше естество, включает в себя и пронизанную лучами ткань эмпирического или материального мира, мира не призрачного (как например в буддийском иллюзионизме с его доктриной «меонической» пустоты), а имеющего положительную природу созданной реальности. Тогда умопостигаемое и чувственное, приобщаясь, каждое по своему собственному модусу, к вечному благобытию, сольются под конец в единый разрешающий аккорд. Патристический Восток окрестил эту завершенную симфонию теозисом, о котором вещал уже Ориген.

Но Франк говорит на другом, исключительно философском языке и не указует прямо на последнюю харизму обòжения в богословском толковании. Сам он не считал себя богословом, видя свое призвание не в этом, и так писал о себе: «Бог создал меня свободным философом, и таким да примет Он меня в Свое лоно». Сколько спокойной ясности и скромного достоинства в этом почти предсмертном признании души умудренной, души хрустально-чистой, но не хрупкой, а, напротив, внутренне несокрушимой! То был действительно избранный сосуд, вместилище которого все расширялось по мере того, как, в касании миров иных, совершались сроки над бренным человеком. Человек этот, под конец весь одухотворенный, все ближе восходил от начального теоцентризма, как державной первоидеи, к живой тайне евангельского благовестия Славы. Для него, родного сына народа Мессии, дар веры был кровным наследием; а в постепенном проникновении и созерцании «духа

истины» Новый Завет становился собственным личным достоянием, вытекая из самых недр ветхозаветного Израиля; ибо все библейское откровение — единый золотой самородок.

Те немногие близкие, которые присутствовали при стодневной болезни Семена Людвиговича, воочию зрели в умирающем тихий, незакатный свет благословенной вечности, отблеск Царствия, «в силе и славе приходящего». О тех небесных видениях, которые были ему посланы перед кончиной, говорить, разумеется, невозможно.

Но я, далекая, почитаю долгом свидетельствовать о том, что было мне, устно или письменно, доверено ушедшим; прежде всего, о полном отсутствии у него религиозного национализма и всякого конфессионализма. Давно принятое Семеном Людвиговичем православие и верность ему ничуть не препятствовали широте его церковного кругозора, той человечной, благожелательной терпимости, которая была у этого праведника естественной добродетелью. Он не только интеллектуально интересовался инославными вероисповеданиями, но им искренно симпатизировал, особенно (по крайней мере в последние годы) католицизму, ценя в нем и догматический чекан, и самую структуру его дисциплинированной церковной организации, как действенно нужный оплот в современном хаосе.

Спешу однако оговориться. По существу, вся духовная тональность покойного мыслителя-мистика находилась вне плоскости аристотелевского томизма и вообще средневековой или тридентинской диалектики, что он признавал сам. Позволю себе прибавить уже от себя, что франковская метафизика несомненно конгениальна неоплатонизму восточных отцов. О других, чисто философских влияниях, скажут здесь специалисты.

Еще одно, last but not least. Если вопросы экуменизма, видимо, не привлекали к себе внимание Семена Людвиговича, то это происходило не от безразличия, а оттого, что он видел прежде всего внутреннее, существенное в его глазах сродство всех христианских церквей, не задерживаясь на доктринальных расхождениях. Им всецело владело убеждение, внушенное его христианской совестью, что в «доме Отца Моего обителей много». С исторической и социальной точки зрения, а, быть может, и личной, Семен Людвигович не мог не сожалеть, что «несшитый хитон» Спасителя оказался разодранным руками в него верующих. Но над этим сожалением возвышалась окрылявшая его вера в то, что все, благоговейно лобзающие край священной ризы воскресшего Господа, в предназначенный час будут Им приняты на Брачную Вечерю любви; там откроется каждому из празднующих последняя тайна Духа: когда «Бог станет всяческая во всех».

Г. П. СТРУВЕ

# С. Л. ФРАНК И П. Б. СТРУВЕ: ГЛАВНЫЕ ЭТАПЫ ИХ ДРУЖБЫ

Будущий историк русской мысли и русской духовной культуры вообще, говоря о выдающихся русских людях первой половины XX века, должен будет отметить, как явление для русской жизни довольно необычное, глубокую личную и идейную дружбу, связывавшую на протяжении 45 лет Семена Людвиговича Франка и Петра Бернгардовича Струве. Аналогий такой дружбе приходится искать в гораздо более раннем периоде русской истории — в пушкинскую пору, когда так развит был культ дружбы, или среди людей сороковых годов, как западников, так и славянофилов. Именно в то время лично-идейная дружба была явлением довольно частым, тогда как в истории позднейшей русской литературы мы таких отношений уже не найдем. Наоборот, иностранных исследователей русской литературы часто поражает взаимоотталкивание ее виднейших представителей или полное отсутствие отношений между ними (Тургенев и Достоевский, Тургенев и Толстой, Толстой и Достоевский).

Первая встреча между С. Л. Франком и П. Б. Струве произошла в Москве в 1896 г., когда первому было 21 год, а второму 28, и когда оба они еще были марксистами. После состоявшейся тогда же второй встречи — уже наедине — первая была на людях — П. Б. стал для С. Л., по собственному свидетельству последнего, «наставником».* Вскоре после этого они — к тому времени оба уже бывшие марксисты — приняли участие в сборнике «Проблемы идеализма», составившем важную веху в истории русского духовного развития. Ко времени выхода этого сборника П. Б. уже жил заграницей как эмигрант и издавал «Освобождение» в Штуттгарте. Здесь С. Л. и встретился с ним снова в 1903 г. В течение некоторого времени он жил в семье Струве в штуттгартском пригороде Гайсберге и помогал П. Б. в редактировании «Освобождения». К этому времени отноше-

* Здесь, как и раньше, я пользуюсь рукописью до сих пор неизданных воспоминаний С. Л. Франка о П. Б. Струве, написанных во Франции в марте-мае 1944 г. под свежим впечатлением известия о смерти П. Б. Воспоминания эти ценны не только как биография и характеристика П. Б. Струве, которого С. Л. называет самым замечательным человеком своего времени, какого он знал, и как частичная автобиография С. Л., но и как яркая картина одного из самых интересных и содержательных отрезков времени в истории русской духовной культуры.

ния их приняли характер интимной личной дружбы. На долгие годы С. Л. стал для всей семьи Струве «Нюничем»: так прозвал его один из моих младших братьев, не могший произносить его имени и отчества. К этому именно времени относятся и мои собственные — правда, очень еще смутные — воспоминания о С. Л. Уже гораздо лучше я помню его в Петербурге, во времена Второй Думы , когда он снова жил у нас. С тех пор, говорит С. Л. в своих вопоминаниях о П. Б., «наша взаимная любовь, внутреннее понимание и духовная связь никогда не прекращались», с годами дружба росла и крепла, и личное и идейное тесно переплелись в ней. Революционные события 1917 и следующих годов на время внешне разлучили двух друзей; П. Б. оказался за пределами Советской России, сначала на Юге, при Добровольческой армии, потом заграницей в качестве «эмигранта», (этого слова он, впрочем, в применении к русскому «исходу» после 1920 г. не признавал). С. Л. оставался в России до осени 1922 г. С середины 1918 г. по конец 1922 г. между нами не было общения, если не считать одной записки с личным приветом, которую П. Б. нелегально переслал С. Л. в 1920 г. Пути их, до того совпадавшие, разошлись. Происшедшая после высылки С. Л. из России в 1922 г. вместе с группой мыслителей, писателей и журналистов встреча вскрыла впервые серьезное расхождение, о котором несколько подробнее ниже. Но расхождение это было кратковременным и с 1928 г. уступило место новому сближению и еще большему укреплению и углублению дружбы.

Во многом С. Л. и П. Б. были совершенно разные люди — по темпераменту, по философским воззрениям, но тем не менее, как говорит С. Л., между ними «существовала некая конгениальность, некое сродство умов и душ», и в их интимной дружбе было, по его словам, «что-то провиденциальное, как бывает провиденциальной любовь между мужчиной и жнщиной». И С. Л. прибавляет: «Истинная глубокая дружба... так же существенна и значительна, так же, я бы сказал, религиозно осмысленна в жизни человека, как и истинная любовь».

Взаимная близость и взаимопонятность мыслей и духовных устремлений установились между С. Л. и П. Б. почти с самого начала их знакомства. Они сказались и в ранней критике марксизма (первой книгой С. Л. была работа о трудовой теории ценности Маркса), и в совместной работе в «Освобождении», хотя именно здесь, в области чисто политической, проявилась особенно явственно и разница их натур и темпераментов: действенно-боевого у П. Б. и отрешенно-созерцательного у С. Л. Этому в воспоминаниях С. Л. о периоде «Освобождения» есть много ярких примеров. По возвращении П. Б. в Россию идейное сотрудничество его с С. Л стало еще более тесным: сначала в еженедельниках «Полярная Звезда» и «Свобода и Культура» (этот последний стал выходить после закрытия «Полярной

Звезды», и так как П. Б. был под судом и не мог быть редактором, на обложке его редактором значилось имя С. Л. — «при ближайшем участии Петра Струве»), потом в ежемесячном толстом журнале «Русская Мысль». В первом номере «Полярной Звезды» после небольшого редакционного предуведомления и статьи П. Б. под заглавием «Революция» была напечатана программная статья С. Л. „Политика и идеи (о программе «Полярной Звезды»)". Во втором и третьем номерах появились оставшиеся незаконченными, совместно написанные П. Б. и С. Л., «Очерки философии культуры» с таким примечанием: «Настоящие „Очерки" представляют отрывки из более обширного политико-философского сочинения, задуманного, как совместный труд обоих авторов».

С. Л. следующим образом подводит итог влиянию П. Б. на свое духовное и умственное развитие и тем самым дает яркую харктеристику собственного умственного и духовного облика:

> *Влияние это касалось прежде и больше всего формирования моих политических воззрений. В этой области он был моим подлинным наставником, и я должен с благодарностью признать, что воспитался в школе его политической мысли. Мы оба начали с радикальных и социалистических воззрений, типичных для русской «передовой» интеллигенции 90-х годов* XIX *века (для поколения, в котором совершилось новое пробуждение политического радикализма после политического застоя 80-х годов). Но — помимо общей, редчайшей в нашей тогдашней среде черты полной независимости политической мысли, резко контрастировавшей с господствовашим догматизмом, под влиянием чего П. Б. приучал людей и в политике всегда мыслить «по существу», не считаясь с принятым общественным мнением — П. Б., можно сказать, уже с ранней юности внес в это типическое миросозерцание новую ноту, которая, помню, с самого же начала нашего знакомства произвела на меня впечатление. Эту ноту я мог бы определить, как г о с у д а р с т в е н н о е сознание. Оппозиционное и в особенности радикальное общественное мнение ощущало себя угнетенным властью и совершенно отчужденным от нее.*
>
> *Государственная власть — это были «они», чуждый и недоступный элемент двора и бюрократии, который мыслился как группа корыстных и умственно ограниченных властителей над подлинной, «народной и общественной» Россией. «Им» противостояли «мы» — «общество», «народ» и прежде всего «каста» интеллигенции, озабоченная благом народа и посвятившая себя служению народу, но по своему бесправному положению способная только критиковать власть, будить оппозиционное настроение и втайне подготовлять переворот. П. Б. нес в себе и проявлял с самого начала зародыш совершенно иного, именно ответственного, положительного, творческого политического образа мыслей, отчетливо выделявшегося от обычного —* tranchons

le mot! — *рабского сознания (которому суждено было — увы! — практически восторжествовать и определить судьбы России). Он рассуждал всегда о политике, можно сказать, не «снизу», а «сверху», не как член порабощенного общества, а сознавая себя потенциальным участником положительного государственного строительства. Все дальнейшее его политическое развитие было только последовательным выражением этой его исконной, как бы органической установки. Еще будучи радикалом и даже социалистом, он был не «бунтарем», а сознавал себя государственным деятелем, как бы только временно и случайно находящимся в опозиции. Это есть, конечно, единственно здоровое и плодотворное политическое сознание. И это сознание как-то сразу нашло отклик в моей душе и помогло мне постепенно излечитсья от порочной установки бессильного радикального «будирования» и критиканства. Не испытывая сам призвания к политической деятельности, я просто интеллектуально почувствовал, что эта установка одна лишь адэкватна пониманию подлинного существа государственной жизни. Это государственное сознание предполагает трезвый реализм в оценке настоящего и возможного будущего, предполагает непосредственное ощущение начала иерархии в общественной жизни — понимание, что при всяком (даже последовательно «демократческом») общественном строе ответственное, разумное, государственно-опытное меньшинство призвано подлинно определять государственно-общественную жизнь; оно предполагает, наконец, что «революция», восстание народных масс, есть, может быть, иногда неизбежное и даже в конечном итоге благотворное, но всегда ненормальное и болезненное событие, нарушающее естественную структуру национально-государственного бытия.*

*Сложнее определить, чем я обязан П. Б. в моем общем умственном и духовном развитии. Значение моего общения с П. Б. состояло в редком счастливом сочетании какого-то исконного, как бы предопределенного духовного сродства с существенным различием и даже противоположностью наших умственных складов и общего направления наших первичных интуиций, благодаря чему мы как бы взаимно дополняли друг друга и тем друг другу помогали (смею думать, что это отношение было взаимное). Начну с указания наших умственных натур — моей отрешенной созерцательности противостояла действенно-живая направленность мысли П. Б. на конкретное многообразие (П. Б. шутя часто называл меня «буддистом»). В силу этого различия у нас всегда было два разных мировосприятия, две разные «философии». Я всегда был «монистом» (в широком общем смысле этого понятия), сознавал многообразие подчиненным единству и пронизанным им; П. Б., напротив, — «плюралистом»; я — «платоник», признающий реальность общих начал и сил; П. Б. был, напротив, в этом отношении «аристотеликом», т. е. умом, видящим и признающим подлинную реаль-*

*ность только конкретно-единичного. С этим связано еще иное различие, тоже выразимое (условно) в терминах различия между «платонизмом» и «аристотелизмом»: я склонен сознавать внутренний, духовный, «иной» мир прежде всего в его противоположности и противостоянии миру внешне-эмпирическому. П. Б., напротив, хотя, как я уже упоминал, и имел ясное сознание своей личной, потаенной, внутренней духовной жизни — в качестве натуры активной имел тенденцию духовно вкладываться в мир, а потому и воспринимать духовное начало, как силу имманентную миру, активно действующую в нем и его формирующую. Поэтому я всегда, даже и в ранней юности, в моих духовно-философских исканиях шел своим собственным путем, отличным от пути П. Б. Это не мешало тому, что общение с его умственно-духовным складом помогало мне постепенно преодолевать односторонность отрешенного спиритуализма и на ином, моем пути искать и находить связь между «внутренним» и «внешним», миром духа и миром эмпирической реальности.*

Следующее десятилетие (1909-1918), в течение которого С. Л. Франк углубился в творческую философскую работу и выдвинулся как один из самых выдающихся русских философов (к этому периоду относятся его книги «Предмет знания» и «Душа человека»), прошло под знаком не менее, если не более тесной идейной близости между ним и П. Б., выразившейся главным образом в ближайшем сотрудничестве и даже редакционном участии С. Л. в «Русской мысли» (с 1910 г. П. Б., до того в течении нескольких лет редактировавший этот журнал совместно с А. А. Кизеветтером, стал единоличным его редактором и превратил его в орган независимой, внепартийной национальной мысли). Начало этого десятилетия ознаменовалось большим литературно-общественным событием, значительность которого в перспективе времени, пожалуй, еще возросла, хотя молодому русскому поколению в зарубежье оно, вероятно, ничего не говорит — выходом сборника «Вехи», в котором семь авторов, в большинстве сотрудников «Русской Мысли» (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве и С. Л. Франк), объединились в критике господствующего мировоззрения русской интеллигенции.*)

Если начальной вехой этого десятилетия, падающего большей частью на предреволюционный период, являются «Вехи», где в статьях С. Л. и П. Б. мы находим памятник их идейному единомыслию в критике русской революционной интеллигенции, критике, в которой прозвучала и пророческая нота тревоги за судьбы России, то конечной вехой их идейно-духовного сотрудничества в этот предреволюционный период были новые «Вехи» — другой сборник, задуманный уже после большевистского

* О «Вехах» см. выше статью В. С. Франка.

переворота и на этот раз самим П. Б. Струве («Вехи», как известно, возникли по почину М. О. Гершензона, который идейно был довольно далек от группы Струве-Франка). В этом сборнике главные участники «Вех» (Струве, Франк, Бердяев, Булгаков и Изгоев), к которым присоединились С. А. Аскольдов, Вячеслав Иванов, С. А. Котляревский, В. Н. Муравьев, П. И. Новгородцев и И. А. Покровский, поставили себе задачу осознать и осмыслить в духовном и философском плане большевистскую революцию. Когда зародилась мысль о сборнике, П. Б. Струве и С. Л. Франк были географически разлучены: первый находился в Москве на промежуточном этапе своей жизни и на более или менее нелегальном положении — позади было краткое пребывание на юге России при Добровольческой Армии генералов Алексеева, Деникина и Корнилова, впереди — осуществившееся в конце того же 1918 года бегство за границу и новое вложение себя в Белое Движение; второй жил с семьей в Саратове, куда получил еще в 1917 г. назначение профессором философии в новооткрытый университет. Но С. Л. был разумеется, одним из первых, к кому обратился П. Б., когда у него возникла мысль о новых «Вехах». Название сборника «Из глубин» предложено было С. Л., и его собственная статья носила заглавие «De Profundis», а эпиграфом к сборнику взяты были слова 129-го псалма (по-славянски и по-латыни): «Из глубин воззвах к Тебе, Господи». Судьба этого сборника — одна из любопытнейших страниц в истории русской печати. Сборник был закончен печатанием к осени 1918 г. В силу разразившейся перед этим — после покушения на Ленина и убийства Урицкого — волны большевистского террора решено было, что выпуск сборника в данных условиях невозможен, и он остался лежать в типографии Кушнерева, где печаталась и «Русская Мысль» (последний номер которой вышел еще весной 1918 г.). Три года спустя, в 1921 г., повидимому, в связи с теми настроениями, которые вызвали Кронштадское восстание, наборщики типографии Кушнерева самовольно пустили сборник в продажу. Правда, дальше Москвы распространение его не пошло, и в Москве он, видимо, разошелся по рукам, не попав в книжные магазины. Бо̀льшая часть экземпляров была, вероятно, после этого конфискована. Проживавших еще в России нескольких участников сборника спасло, по предположению С. Л. Франка, то, что на обложке остался помеченным год издания — 1918. Сборник этот стал величайшей библиографической редкостью — заграницу попало едва ли больше двух экземпляров его. Курьезно, что один из них был приобретен в 30-х годах одним иностранным профессором русской литературы через московское книжное агенство «Международная книга». Сборник этот, как исторический документ, несомненно заслуживает переиздания.

Сотрудничество в сборнике «Из глубин» было последним до-эмигрантским этапом идейного сотрудничества С. Л. Франка

и П. Б. Струве. Встретились они снова уже в конце 1922 г., после того, как С. Л. с семьей был выслан из СССР и оказался в Берлине. П. Б. в это время жил в Праге. Они немедленно списались, а через некоторое время им удалось и свидеться в Гейдельберге. Письма С. Л. к П. Б., к сожалению, погибли вместе с другими бумагами во время второй мировой войны в Белграде. Но письма П. Б. к С. Л. уцелели, и по некоторым из них мы можем судить о наметившемся между ними довольно серьезном расхождении. Отчасти это было расхождение между большинством нововысланных и той более ранней политической эмиграцией, которая вложилась в свое время в Белое Движение. Сам С. Л. подчеркивает, что расхождение его с П. Б. было скорее тактическим, а не принципиальным, касалось некоторых конкретных проблем поведения, а не принципиальной реакции на большевизм, которая у них была тождественна и заключалась в безусловном и безоговорочном его отвержении. Расхождение это определялось в конечном итоге, как правильно указывает С. Л., «различием темпераментов и духовных натур»: П. Б. был, говорит он, «прежде всего действенной натурой, моральным бойцом». Сам же С. Л. был философом, натурой отрешенно-созерцательной, и к политике в плане действенном душа у него никогда не лежала. Позицию П. Б. в это время С. Л. метко охарактеризовал как позицию «революционера контр-революции». Для него самого, по его словам, эта позиция была неприемлема и неприемлема отчасти в силу принципиальных уроков, воспринятых гораздо раньше от того же П. Б. Он пишет:

> *На этом пути я не мог следовать за ним. Все те принципиальные возражения против «революционности» вообще (независимо от конкретного содержания политического идеала революции), которым некогда он сам меня научил и в которых мы потом совместно и солидарно прочно утверждались за долгие годы нашей близости и нашего духовного развития, подымались в моей душе и продолжали в ней действовать и в отношении «белой» антибольшевистской «революционности».*

Вовне разногласия между П. Б. и С. Л. нашли свое выражение в статье С. Л., озаглавленной «Из размышлений о русской революции», которую П. Б. напечатал в «Русской Мысли» (1923, кн. VI-VIII) и сопроводил своим ответом под заглавием «Познание революции и возрождение духа». В этом ответе П. Б. подчеркнуто засвидетельствовал свою давнюю близость к С. Л. и их взаимное влияние друг на друга. Он писал:

> *... статья С. Л. Франка заключает в себе по существу полемику с моими взглядами на русскую революцию, которые я излагал в ряде статей. Правда, точек соприкосновения в наших*

*воззрениях не меньше, чем точек расхождения, и это неудивительно. С. Л. Франк один из участников «Вех» и притом из их числа едва ли не самый близкий мне по взглядам и, мне кажется, испытавший в своем духовном развитии наибольшее влияние моих идей и писаний, причем в долголетнем общении и я многому научился у своего младшего соратника и друга.*

*Это же обстоятельство делает для меня спор с ним и очень трудным, и очень интересным, даже увлекательным в одно и то же время...*

В своих воспоминаниях С. Л. рассказывает также один характерный пример словесного столкновения между ними на ту же тему:

*... Когда я как-то в его присутствии начал снова излагать свои соображения о необходимости считаться с настроением народных масс в России, П. Б., вдруг вспыхнув, воскликнул: «ты поклоняешься селедке — и к тому же тухлой селедке!» Я отвечал ему, что если вся Россия есть «тухлая селедка», то оставалось бы только махнуть рукой на нее; что же касается живой селедки, то когда она весной миллионами идет в Волгу метать икру, это есть, несмотря на все ничтожество селедки, великий космический факт, с которым рыболов должен считаться, если не хочет остаться с пустыми руками. Но П. Б. только иронически усмехнулся...*

Здесь не место давать оценку по существу этому расхождению. Сам С. Л., оглядываясь в 1944 г. назад, считал, что события оправдали его точку зрения. Но идейно-политическое расхождение во всяком случае ничуть не отразилось — как бы остро оно по временам ни переживалось — на личной дружбе, связывавшей С. Л. и П. Б. и их семьи. В 1925 г. С. Л. принял участие в выпущенном в Праге друзьями и учениками П. Б. сборнике в его честь по случаю 35-летия его научно-публицистической деятельности. С. Л. дал в этот сборник статью под заглавием «Я» и «Мы» (социально-философский набросок). Основная мысль этой статьи была развита потом автором в книгах «Духовные основы общества» (1930) и «Свет во тьме» (1950). В сборнике приняли участие все остальные находившиеся еще в живых и заграницей участники «Вех»: Н. А. Бердяев, о. С. Булгаков и А. С. Изгоев. Откликаясь на статью С. Л. от 14 марта 1925 г. из Праги, П. Б. писал: «Дорогой друг Семен Людвигович! Большое спасибо тебе за хорошее и милое письмо и за участие в Сборнике, где я с большим интересом сразу прочитал твою статью. Об ее содержании следует побеседовать обстоятельно...»

В 1926-27 гг. С. Л. дважды побывал в Париже, и оба раза встречи его с П. Б. носили самый дружеский характер. Все же

в 20-ые годы общение их не было столь тесным, как раньше в России и как позднее, с конца 20-х годов. Отчасти это объяснялось упомянутым расхождением, отчасти тем, что деятельность их протекала в совершенно разных плоскостях. П. Б. ушел целиком в политическую борьбу и работу (редактирование «Возрождения», созыв Зарубежного Съезда, конспиративная работа в близком контакте с генералом А. П. Кутеповым и т. д.). С. Л., как он сам говорит, вместе с группой лиц, среди которых руководящую роль играл Н. А. Бердяев, «под впечатлением русской катастрофы всецело ушел в сферу духовной жизни и духовных интересов — в дело внутренней проверки и углубления духовных основ собственного миросозерцания и в общественное дело духовного влияния на молодежь, попытки ее духовного возрождения». Бо̀льшую часть своего времени он отдавал Религиозно-Философской Академии в Берлине, работе с молодежью в Студенческом Христианском Движении и писанию на общественно-философские темы. «Возрождение» было первым со времени «Освобождения» литературным начинанием П. Б., от которого С. Л. стоял в стороне и политической линии которого он вообще не сочувствовал.

Неслучайно поэтому сам С. Л. относит начало нового своего идейного сближения с П. Б к 1928 г. — после того, как осенью 1927 г. П. Б. вынужден был покинуть «Возрождение», а вскоре переселиться из Парижа в Белград, где он с новой страстью вернулся к научно-исследовательской и лекционной деятельности (публицистическая деятельность его, правда, продолжалась в выходившем в Париже при его ближайшем участии и редактировавшемся группой его единомышленников, вместе с ним покинувших «Возрождение», еженедельнике «Россия и Славянство», в котором С. Л., в отличие от «Возрождения», напечатал несколько статей). Идейное сближение было закреплено и более частыми личными встречами, особенно между 1928 и 1933 гг. Две из этих встреч были более продолжительными — раз, когда П. Б. ездил в Берлин читать лекции и прогостил у Франков около месяца; другой раз, когда он устроил С. Л. приглашение от Русского Научного Института в Белграде на цикл лекций, и С. Л. прожил в Белграде два месяца в самом тесном и дружеском общении с П. Б., его женой и младшим сыном Аркадием. Это общение напомнило им обоим лучшие времена их более ранней дружбы и вместе с тем показало, что дружба эта, несмотря на все испытания времени и разность судеб, не только не ослабла, а скорее окрепла и утвердилась на незыблемых основах глубокого единомыслия и солидарности. Солидарность эта, по словам С. Л., была «не столько в области теоретических, научных и философских воззрений..., сколько в общей духовной установке, в наших моральных устремлениях и верованиях и, в силу этого, в области политических убеждений». В эти именно годы П. Б. формулировал свою политичес-

кую позицию как «либеральный консерватизм», и эту формулу С. Л. всецело принимал и для себя. Одним из предтеч либерального консерватизма в России П. Б. считал Пушкина (либеральным консерватором назвал Пушкина еще его современник и старший друг, кн. П. А. Вяземский), и характерно, что в 30-х годах Пушкин послужил как бы связующим цементом в дальнейшем закреплении идейной солидарности между С. Л. и П. Б., стал в их общении «объединительной темой», как выразился С. Л., который в это время пристально занимался русской литературой в общем плане русской духовной культуры и написал несколько работ о Пушкине.*) Три из этих работ были напечатаны при содействии П. Б., который и сам в эти годы много занимался Пушкиным. Одна статья, посвященная П. Б., появилась по-немецки в Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven («Puschkins geistige Welt»). Две были напечатаны по-русски: одна («О пределах познания Пушкина») в белградском Пушкинском Сборнике, другая в виде отдельной брошюры («Пушкин, как политический мыслитель») в задуманной П. Б. серии с небольшим его предисловием и его же дополнениями в форме исторического экскурса о либеральном консерватизме в России. В своем предисловии к брошюре П. Б. говорит, что очерк С. Л. «сжато, но чрезвычайно выпукло и в то же время проникновенно изображает... и духовное созревание, умственную зрелость великого поэта». А в письмах к С. Л. он писал о том, что его брошюра «так удачно откроет серию», и с удовольствием сообщал ему о полученных им лестных отзывах о ней ( в том числе от В. А. Маклакова), а о статье в белградском сборнике отзывался как о «превосходной». Как и в ряде других случаев на протяжении почти сорокалетней личной и идейной близости, С. Л. и П. Б. обнаружили и в подходе к Пушкину большое сходство взглядов. Вспоминая об этом уже после смерти П. Б., С. Л. писал: «Так возобновилось мое былое многолетнее сотрудничество с П. Б., и наша духовная солидарность не только вновь безоговорочно утвердилась, но и получила литературное выражение на склоне нашей жизни, достойно завершившись объединением на Пушкине».

В совершенно другой области объединяющим С. Л. и П. Б. моментом в эти годы явилось одинаковое резко-отрицательное отношение к Гитлеру и его режиму. У обоих оно было связано

* Эти работы заслуживают того, чтобы быть собранными и переизданными в совокупности. Следовало бы также собрать и другие работы С. Л. по литературе: о Тютчеве, о Гете, о Достоевском, о Гоголе. Об этой последней статье П. Б. писал С. Л., что она ему «весьма по душе», и что ему «даже захотелось написать к ней небольшой Nachtrag». П. Б. вообще высоко ставил литературный талант и вкус С. Л. В предреволюционные годы он поручил С. Л. фактическое редактирование литературно-художественного отдела «Русской мысли». По его наущению С. Л. перевел для той же «Русской мысли» избранные письма Флобера.

с глубоким почитанием подлинной германской культуры, рано впитанной ими в себя. Для них «Третий Райх» Гитлера был несовместим с Германией Канта и Гете (к последнему они оба всегда влеклись, а С. Л. в самом П. Б. видел нечто от духа Гете), а для П. Б. и Германией Бисмарка. Отвращение П. Б. к нацизму было настолько велико, что в 1938 г., отправляясь из Белграда для научной работы в Англию, он нарочно поехал окружным путем, чтобы не ехать через гитлеровскую Германию, а в Лондоне избегал встречи с несколькими когда-то близкими ему лицами среди русских эмигрантов, потому что эти лица в то время симпатизировали Гитлеру и от него ждали спасения России. Этих прогитлеровских иллюзий эмиграции П. Б. никогда не разделял, а вскоре после начала войны писал С. Л.: «Ты спрашиваешь меня о том, что̀ я думаю о мировом положении. Моя точка зрения сводится к формуле: в один мешок. И национализм и большевизм должны не только реально, но, главное, духовно попасть «в один мешок».

В течение 30-х годов С. Л. и П. Б. поддерживали оживленную дружескую переписку на политические, научные, литературные и личные темы. В то время как за годы 1922-28 в архиве С. Л. имеется всего 17 писем П. Б., за годы 1930-39 их насчитывается больше сорока. Переписка эта отражает не только общность их взглядов и подходов ко многому, но и глубокую взаимную привязанность и любовь. Письма П. Б. к С. Л. проникнуты нежным вниманием и заботливостью к нему и его семье (письма С. Л. к П. Б. за этот период, как я уже упоминал, к сожалению не сохранились, но его отношение к П. Б. было окрашено той же теплотой и заботливостью — П. Б. со многими людьми и в России и в Зарубежьи связывали дружеские отношения, но ни с одним человеком дружба его не была столь длительной, близкой и прочной). За этот период отношения их омрачились лишь однажды, по небольшому, пустячному поводу. С. Л. напечатал в парижских «Числах» одну отвергнутую «Современными Записками» статью: П. Б. хотел, чтобы статью эту С. Л. дал в «Россию и Славянство». В этом эпизоде, которому, по мнению С. Л., П. Б. придавал неподобающее значение, сказались некоторые характерные особенности столь отличной от С. Л. натуры П. Б.

В 30-ые годы С. Л. и П. Б. разошлись также по церковному вопросу. До того, в период редактирования П. Б. «Возрождения», когда произошел церковный раскол в Зарубежьи, они занимали одинаковую позицию, на стороне митрополита Евлогия. Позднее С. Л. примкнул в Берлине к московской Патриаршей юрисдикции. Но это расхождение видимо не вызывало между ними резких столкновений. В одном только письме (от 14 мая 1931 г.) П. Б. в постскриптуме вскользь бросает: «Ты, конечно, знаешь, что я твою церковную позицию не только не разделяю, но и не одобряю.»

В эти же годы оба деятельно старались помочь друг другу. П. Б. хлопотал о том, чтобы дать С. Л. возможность устроиться на жизнь где-нибудь вне гитлеровской Германии, где пребывание для него становилось все более затруднительным и неприятным. Об этом П. Б. между прочим писал сэру Бернарду Пэрсу в Англию, где в это время Academic Assistance Council помогал лицам, так или иначе пострадавшим от гитлеровского режима. В одном из своих писем Пэрсу он характеризовал С. Л., как «действительно выдающегося русского философа, к тому же превосходного лектора» (письмо от 16 октября 1933 г.). К сожалению, из этих хлопот ничего не вышло, но в начале 1938 г. С. Л. удалось с большей частью семьи переселиться во Францию. Со своей стороны С. Л. незадолго до войны, узнав о том, как П. Б. тяготится своей жизнью в Белграде, где он чувствует себя в духовном одиночестве, и как плачевно его финансовое положение, сделал попытки помочь П. Б. выбраться из Белграда, обратив внимание ряда лиц на его тяжелое положение. Попытки эти тоже ни к чему не привели, но этот взаимный заботливый интерес ярко проступает в переписке С. Л. и П. Б.

Здесь позволю себе привести несколько выдержек из писем П. Б. к С. Л. за 30-ые годы, характерных для их взаимоотношений.

В начале 1931 г. П. Б. заказал С. Л. статью о Достоевском для специального номера «России и Славянства», а немного позже С. Л. выступил в Праге с речью о Достоевском на собрании по случаю 50-летия со дня смерти писателя. Отзываясь на то и другое, П. Б. писал ему 16 февраля 1931 г.:

*Дорогой Семен Людвигович!*

*Очень рад, что, благодаря твоей речи, чествование Достоевского в Праге прошло «блестяще», как мне оттуда пишут. Твоя статья в «России и Слав.» очень хороша. Мне кажется, что мы с тобой сошлись, и моя первая речь в иной форме развивает ту же тему.*

В письме от 24 мая 1935 г. П. Б. вспоминает одну старую статью С. Л., напечатанную еще в России в 1905 г., и пишет ему:

*Дорогой друг!*

*Читая лекции по социологии (в Суботице) и, выясняя проблему мощи (могущества,* Macht*) и власти* (Gewalt)*, я указал на* soziologische Vorahnungen *новейших явлений и «ситуаций» и начал с изложения на память твоих мыслей о «проблеме власти», чтобы затем перейти к идеям Фр. фон Визера и Вильфредо Парето. Не можешь ли ты мне прислать автентическое изложение твоей превосходной статьи, не вкладывая в это изложеиие своих позднейших мыслей и лишь точно реферируя то, что было тобою высказано в статье 1905 г.*

*Это мне нужно для эвентуального печатного текста моих лекций, и вообще было бы весьма полезно...*

А 14 февраля 1937 г. П. Б. писал:

*...Последнее время читаю или, вернее, перечитываю трудную книгу, обогащающую меня мыслями: «Предмет знания» — она оказалась в библиотеке Суботицкого Юр. Факультета...*

Весной 1939 г. вышла книга С. Л. «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». На получение ее П. Б. отозвался открыткой от 6 марта:

*Дорогой друг Семен Людвигович, поздравляю тебя с выходом твоей книги. И благодарю за присылку ее с милой дружеской надписью. Только сегодня я ее получил и не удержался коечто прочесть. Эта книга о с т а н е т с я — ее будут опровергать и поносить, но она останется. Ее трудно читать, но в ней есть части, которые пригодны для чтения вслух и тем, кто неспособен прочесть и усвоить книгу целиком (такими частями я считаю заключение и рассуждение о красоте)...*

Шесть недель спустя (22 апреля 1939 г.) П. Б. писал снова:

*Дорогой друг Семен Людвигович, твою книгу я не только прочел, но и перечитываю. В будущем месяце я прочту о ней доклад в Научн. Инст. и некоторую часть доклада пришлю тебе...*

По разным внешним обстоятельствам прочтение этого доклада задержалось до поздней осени, и когда он, наконец, состоялся, П. Б. писал (19 ноября):

*Дорогой друг, вчера я читал доклад о твоей книге «Непостижимое». Собралось человек около 25 — членов Института не было, их существенный признак, по моему определению, состоит в том, что они заседаний н е посещают, Доклад мой сознательно был построен так: я прочел, с намерением сохранить связь и связность, самые, на мой взгляд, важные места из твоей книги. Поэтому доклад мне самому доставил большое наслаждение — я снова воспринял и пережил твою мысль, и не только ее содержание, но и ее форму, местами исключительно удачную.*

*У меня сейчас очень много дела, и потому я пишу только самое главное. Я убежден, что из твоей книги о Непостижимом необходимо составить для ш и р о к о й публики* breviarium *(*bréviaire*). Может быть именно в этой форме и следует дать ее во французском переводе.*

*Засим с точки зрения архитектуры твоей книги: гораздо рельефнее, чем ты это сделал, нужно выдвинуть идею анти-*

*номичности дискурсивного «изложения» в понятиях того, что ты называешь «непостижимым». Я полагаю, что такое «описание» непостижимого в понятиях не только обречено быть дуалистичным, но и многоликим, плюралистичным. Этот плюрализм может быть* in specie *только дуализмом, но это обусловливается лишь содержанием тех или иных высказываний. Любопытные мысли пришли мне в голову, когда я перечел (после своего доклада о тебе)* Bergson, Les deux sources de la morale et de la réligion *(о Бергсоне я говорил раньше, до доклада о твоей книге, каковой я перенес, по случаю болезни Г. А. Острогорского, с 8-го ноября на 15-ое). Ты гораздо больше логик и гносеолог, чем* Bergson. *Последний во всех своих построениях выдает свою биологическую школу и свой биологический интерес (что мне, вследствие моего «зоологического» прошлого, очень близко!). Но это завело бы меня сегодня слишком далеко.*

*Нина Алекс. просит тебе сказать, что выдержки из твоей книги, мною обильно прочтенные, привели ее в восторг и по мыслям, и как литературное произведение...*

Приведя в своих воспоминаниях мнение П. Б. о том, что эта книга «останется», С. Л. пишет:

*Признаюсь, редко когда испытывал я такое авторское удовлетворение, как от этого суждения П. Б., — тем более, что о предыдущих моих больших философских работах я не слышал от него явно выраженного одобрения; я знаю, что он их ценил, но общее направление моих философских идей... шло вразрез с его собственной философской интуицией. Это суждение П. Б. о книге, в которой я пытался подвести итог всему моему философскому развитию, привело мне на память гордые слова Шиллера:* Wer für die Besten s e i n e r Zeit genug getan, der hat gelebt für alle Zeiten; *оно позволило мне отнестись равнодушно к другому, вскоре после этого дошедшему до меня — на этот раз обывательскому — суждению, что моя книга по своей трудности есть «издевательство над читателем».*

Последнее личное свидание между С. Л. и П. Б. состоялось в октябре 1938 г. в Бюсси-ан-От, имении В. Б. Ельяшевича в двух часах езды от Парижа. П. Б. часть этого лета провел в Лондоне, работая в библиотеке Британского Музея, и находился в Париже на обратном пути в Белград. С. Л. только что приехал с юга Франции после перенесенной довольно тяжелой болезни и гостил у В. Б. Ельяшевича. Вот как С. Л. рассказывает об этом свидании:

*Первый вопрос, обращенный им к моей жене, встретившей его на вокзале, был о моем здоровье. Он сам поразил меня своим постаревшим видом; всегда немного сутулый, он был теперь*

*сгорбленным, по первому впечатлению дряхлым стариком. Но с этим дряхлым внешним видом он сочетал не только свою обычную умственную и духовную живость, но и большую физическую выносливость и бодрость. Он рассказывал о своей жизни в Лондоне; о своих занятиях в Британском Музее он заметил, что изучал историю экономической мысли «от Адама до наших дней». Когда В. Б. Ельяшевич переспросил его: «от Адама Смита?», он отвечал: «нет, не от Адама Смита, а просто от Адама». Он расспрашивал меня о моих работах и был очень удовлетворен, узнав, что я только что закончил большую философскую книгу. С участием сказал он, имея в виду необходимость для меня заново устраивать мою жизнь: «вот ты теперь опять на распутьи» и грустно согласился с моим ответом: «не столько на распутьи, сколько на беспутьи». Мы беседовали об угрозе новой войны (это было в конце сентября 1938 года, вскоре после политического напряжения, завершившегося мюнхенским соглашением*). Против меня и В. Б. Ельяшевича, считавших войну все же маловероятной, П. Б. решительно доказывал ее неизбежность; на этот раз он, к несчастию, оказался пророком. Мы много говорили и на разнообразные научные темы, и он снова, в это последнее наше свидание, поразил меня разносторонностью и обилием своих знаний. Помню, мы с ним подробно обсуждали замечательную книгу немецкого эллиниста* Jäger'a *о философском развитии Аристотеля; шла речь и об истории религиозных идей в России, причем П. Б. сравнивал движение русских «заволжских старцев-нестяжателей» конца* XV *и начала* XVI *века с реформационным движением в Германии. И одновременно он излагал В. Б. Ельяшевичу, специалисту в этой области, свои идеи по истории русского права.*

*Таково было наше последнее свидание. Проведя в Бюсси дня три, П. Б. вернулся в Париж и оттуда в Белград. Мы особенно нежно простились с ним. В последнюю минуту моя жена накинула на его согбенные старческие плечи плэд, чтобы уберечь его от холодной осенней погоды. Больше мне не суждено было его видеть.*

Но переписка между С. Л. и П. Б. продолжалась почти до самой смерти П. Б. От военного периода сохранилось 15 писем П. Б. к С. Л., падающих главным образом на 1939-40 и 1943 гг. —между началом 1941 г. и мартом 1943 г. переписка по обстоятельствам военного времени была невозможна. Часть этого времени П. Б. сидел под арестом у немцев, сначала в Белграде, потом в Граце, затем до лета 1942 г. жил в очень трудных условиях в Белграде, после чего наконец перебрался с женой

* Здесь С. Л. допустил небольшую ошибку в хронологии. Свидание в Бюсси состоялось в октябре: П. Б. приехал в Париж из Лондона только 13 или 14 октября, через две недели после «Мюнхена», который застал его еще в Лондоне.

в Париж к сыновьям. С. Л. жил сначала на юге Франции, в Ла Фавьер, а потом под Греноблем. В последние годы переписка их касалась главным образом литературно-научных или чисто личных тем. Политика была из нее более или менее исключена по цензурным соображениям. Намек на это находим в последнем письме П. Б. (от 1 января 1944 г.), где он пишет:

> *... Извини, что я занимаю тебя в этом письме собою, но, к сожалению, другими мыслями, может быть, для тебя интересными, я не могу сейчас тебя занять, хотя и они меня сейчас не оставляют. Но и они выстраиваются для меня в исторической перспективе, которая для меня вырисовывается...*

П. Б. делился с С. Л. своими планами и мыслями в связи с работой над «Экономической и социальной историей России» — капитальным трудом последних лет его жизни (относящиеся сюда выдержки из его писем предпосланы этому посмертному труду, вышедшему в Париже в 1952 г.); С. Л. со своей стороны сообщал ему о своей работе над книгой «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии». На первое сообщение об этой работе П. Б. отозвался в письме от 9 декабря 1939 г. Он писал:

> *...Твой новый литературный план меня очень интересует: ты знаешь, что я всегда был критиком и отрицателем утопизма в его практическом варианте. Утопия допустима лишь постольку, поскольку с нею не соединяется максималистская гордыня. Утопизм* qua *максимализм есть величайшая гордыня и величайшая ложь. Если ты, может быть, помнишь, я спорил на эту тему с религиозным социализмом Мережковских (см. «Русскую Мысль» за май 1914 г.), и эта мысль вообще есть теоретически выработанное и практически заработанное мною духовное достояние, на котором мы давно с тобой сходимся...*

В письме от 4 января 1941 г. П. Б. опять говорил о своей солидарности с основной мыслью новой книги С. Л.:

> *...Основную мысль твоего нового труда я — как ты знаешь — вполне разделяю. Я давно утвердился в этой мысли и давно ее провожу. По-моему, она имеет огромное практическое значение и в индивидуальной и в социальной педагогике, т. е. в области социальной (и в частности уголовной) политики. В сущности в этой мысли заключалась основная истина и правда «Вех». В основе всей этой проблемы, по-моему, лежит проблема и загадка греха, проблема, к которой можно и должно подходить и с религиозно-богословской и с позитивно-эмпирической стороны. И оба пути ведут к одному выводу, в котором смысл и всей твоей книги, как мне то кажется. Твоя книга будет по-*

*лезна и может приобрести руководящее значение для борьбы с сведением религиозной проблемы человека и общества к построению рая на земле, что̀ порочно и по существу и весьма, если можно так выразиться, «непрактично»...*

Неслучайно, когда книга была уже после войны напечатана, С. Л. посвятил ее Петру Бернардовичу.

Письмо от 15 декабря 1940 г., дошедшее до С. Л. очень быстро (на нем пометка рукой С. Л.: «Отв. 20.12.40»), было наполнено главным образом семейно-личными новостями и запросами (П. Б. интересовался тем, что делают дети С. Л., из которых трое находились в это время в Англии), но среди них была вкраплена фраза, в которой П. Б. выразил свой оптимизм в отношении исхода тогдашних событий, что в его устах означало уверенность (никогда его не покидавшую до самой смерти) в победе союзников над Германией:

*Соответственно своему нраву и своему темпераменту, я в конечном счете оптимист и стремлюсь внушать всем мысль, что нужно готовиться и быть готовым к хорошему исходу всех событий. И даже это будет трудно. Что̀ это означает в моих устах, тебе должно быть ясно...*

После двух небольших писем начала 1941 г. (одно из них уже цитировалось мною выше) наступил двухлетний перерыв в переписке. Она возобновилась в марте письмом С. Л., отвечая на которое, П. Б. писал: «Дорогой друг, мы очень рады твоему письму, которое всетаки по нынешним временам утешительно. Я очень рад, что ты, как видно из твоего письма, сохранил свою работоспособность в полной мере и работаешь». Дальше П. Б. писал о своей работе над книгой по истории России, и этой теме посвящена бо̀льшая часть последних восьми писем. В некоторых он сообщает о живущих в Париже общих друзьях и знакомых, об о. Сергии Булгакове, о М. И. Лот-Бородиной и ее муже, знаменитом французском медиэвисте, о смерти жены Н. О. Лосского в Праге. Открытка от 26 мая 1943 г. извещает С. Л. и Т. С. Франков о смерти в этот день жены самого П. Б., Нины Александровны.

Отвечая на строки сочувствия, полученные от Франков и обращаясь к ним обоим, П. Б. писал:

*Дорогие друзья Татьяна Сергеевна и Нюнич, благодарю Вас за строки, посвященные памяти почившей Нины Александровны. Да, ее смерть, несмотря на временные мучения тяжелой болезни, была прекрасна! У нее было своеобразное мироощущение, никогда ее не покидавшее. Она по христиански любила мир и так же любила жизнь. Это любвеобилие и жизнелюбие ее души как-то просветляли мир и его покоряли. Я чувствую во всех*

*отношениях и смыслах, что она живет с нами и согревает нас своей любовью.*

*Обнимаю Вас, дорогие друзья.*

В следующем письме (от 26 июня) он снова благодарит Франков за добрую память и в нескольких словах пишет о себе и своем физическом и душевном состоянии. Бо̀льшая же часть письма уделена литературно-библиографическим указаниям, которые могли быть полезны С. Л. в его работе. К письму сделан постскриптум, обращенный к С. Л.: «Береги свое сердце. Всячески избегай утомления, как это ни скучно!»

Последнее письмо П. Б., написанное в первый день нового, 1944 года, кончается следующими словами: «Желаю Вам и всем Вашим, дорогие друзья, исполнения всех желаний в наступающем новом году, который, надо надеяться, принесет измученному миру успокоение». Через два месяца после этого (26 февраля) П. Б. не стало. С. Л. пережил его почти ровно на семь лет, на которые он был его моложе. Есть все основания думать, что в годы, которые, несмотря на окончание войны, не только не принесли измученному миру успокоения, но были чреваты новыми бедами и испытаниями, С. Л. и П. Б. снова проявили бы единомыслие и единочувствие перед лицом происходящего. Говорю это не априорно, а припоминая некоторые свои беседы с С. Л. в первые послевоенные годы в Лондоне. Несмотря на разность натур и философских воззрений, несмотря на разницу специальных интересов, П. Б. Струве и С. Л. Франк внесли в сокровищницу русской общественной мысли некий общий вклад, и русские люди будут еще не раз с пользой обращаться к этому вкладу, когда произойдет то раскрепощение России, которого ни тот ни другой не дождался.

А. В. КАРТАШЕВ

# ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ И ЦЕРКОВНЫЙ ПУТЬ ФРАНКА

Звезда С. Л. Франка взошла на русском горизонте как-то внезапно, в самом начале XX века, сразу в созвездии крупнейших русских мыслителей, философов, публицистов. Разумеем появление в 1901 г. «Проблем Идеализма».

В истории русской культуры это было особым событием. Это было манифестом, открывающим тот краткий период цветения свободной русской культуры начала XX века, который был насильственно оборван неизбежно принижающей и вульгаризирующей революцией.

Достойно и праведно период этот окрещен светлым именем русского ренессанса. Вот уже поистине к этому определению применима поговорка «se non è vero, è ben trovato». Ренессанс европейский, начиная с итальянского XIV в., настолько уникален, что всякий другой, в другом веке и в другой народности, уже обречен лишь быть его подобием. Не будем поэтому спорить о «больше или меньше», но утвердимся на качественном тождестве русского ренессанса с классическим общеевропейским.

Пока не найдено научно точного критерия для определения причин и факторов вершинных достижений культуры, приходится практически довольствоваться субъективной оценкой: «это умно, прекрасно, изящно». Но как все это произошло? Достаточного объяснения нет. Еще по отношению к далекому и хорошо изученному прошлому мы приближаемся к наукообразному постижению генезиса плодов духовного творчества, но и то (в отличие от точных наук) к постижению весьма «приблизительному»... Метеорология на наших глазах из хаоса фольклорных примет превратилась в точную науку с довольно точными предуказаниями. А в истории идеологических движений мы все еще пребываем в стадии примитивной метеорологии. Не владея научным знанием причин культурного творчества, мы не в силах предвидеть и предсказать эти явления. Вот так и здесь, при этом явлении русского ренессанса мы можем только констатировать его, но не претендовать на «генетическое» объяснение.

После лихорадочного увлечения материализмом и революционизмом 60-х и 70-х гг. и потрясшего решительно всех бессмысленного цареубийства 1 марта 1881 г., наступила не только казенная реакция, но и реакция диалектически естественная в самом русском интеллигентном классе. Идейно-литературное «безвременье» 80-х и 90-х гг. создано не механическим давлением полицейского режима, а искренней растерянностью самой русской интеллигенции, изжившей свое позитивистическое ре-

бячество и подсознательно томившейся по мировоззрению более глубокому и универсальному. Эти два десятилетия были периодами духовной беременности русского культурного самосознания. Не мог разбудить, взволновать раньше органического срока это «чревоношение» даже ранний петушиный крик Вл. Соловьева. Богатое личное культурное наследство последнего и специфически философский дар помогли ему в ракурсе проделать еще в юности, раньше всех, этот путь от нигилистического материализма до христианства и церкви. Вл. Соловьев успел и умереть в 1900 г. на самом пороге новой эры, когда ему предстояло бы вдруг оказаться не в старой роли только уважаемого за героизм, но одинокого чудака и даже пророка, но на темы далекие, непонятные широкому большинству. На него свалилось бы бремя и практическая ответственность авторитетного вождя передовой массы интеллигенции, к чему Владимир Сергеевич едва ли был приспособлен. Итак, Соловьев оказался, по выражению русского поэта «слишком ранним предтечей слишком медленной весны».

Предтечами ее были и чахлый русский символизм (с конца 80-х гг.) и декадентщина (уже в 90 гг.) и воспаленное заболевание части молодежи и новоявленной журналистики откровениями марксизма (с половины 90-х гг.). И хотя не смолкал наставительно, менторски звучать отрезвляющий, даже «отеческий» голос Н. К. Михайловского, он уже ничего поделать не мог. Плотину прорвало. Река вышла из берегов. Пришло какое-то смутно жданное время. Ждали прихода «новых людей и новых песен». И они пришли. Не с гордо звучащим словом скрытого или явного обличения других — это было привычным обертоном всей публицистики — , а с нежданной самокритикой, с покаянным приспуском ни пред кем и ни пред чем не склонявшихся интеллигентских знамен. Это были «Проблемы Идеализма». Их шумная популярность была не шумом «скандала», а соответствием назревшей и перезревшей потребности свежего интеллигентского воздуха.

Шеренга, в которой выступил С. Л. Франк, оказалась шеренгой первых победивших затхлую атмосферу конца XIX в., шеренгой «великанов». С. Л. Франк успел до этого быстро и кратко проделать свой юный период и революционизма и марксизма. Его сильный и необыкновенно ясный ум не мог утолиться этой философской мякиной и стерильным неокантианством. Он взалкал, как подлинно посвященный в тайны философии, чистой тонкой пшеницы интуитивного знания. От Маха и Авенариуса он шагнул в ограду Николая Кузанского и ступил на почву богословия. «Большому кораблю — большое плавание». В своей магистерской диссертации «Предмет знания» С. Л. Франк сразу занял место одного из указующих столпов на дороге гносеологии. Куда он ни вступал, он всегда оказывался в обществе великих и избранных.

Моя специфическая задача и мой нравственный долг: — сказать нечто о религиозном пути С. Л. Франка, насколько он попал в мой угол зрения. Франка я встретил впервые в 1904 г. в редакции «Вопросов Жизни». При редких редакционных встречах я не переставал удивляться исключительному впечатлению, которое оставляло во мне его крупная, рослая фигура. Медлителен, неговорлив, с тихим голосом. Бесстрастен, нерезв, нешутлив. Выразительно, лучисто улыбался лишь своими большими выпуклыми глазами. Казалось: вот такой был Адам. Такова порода первых восточных людей. Что то по природе почтенное, даже величественное.

В редакции «Вопросов Жизни» он был в той же компании «Проблем Идеализма», но круто повернувшей к христианству и церкви. То были Булгаков, Аскольдов. Бердяев. За ними издали направлялся Н. О. Лосский. Но, оказывается, с необыкновенной быстротой эволюционировал Франк. Он осознал себя христианином и уже предопределил свое крещение. После манифеста 17 апреля 1904 г. о свободе совести и октябрьской конституции 17 октября 1905 г. пали одно за другими моральные препятствия для еврея принимать православие. Никто уже не мог впредь упрекнуть крестившегося, чт это делается для карьеры: для права на государственную, судебную и профессорскую службу. В 1910 году Семен Людвигович избрал себе отцом духовным о. К. М. Аггеева, туляка (из крестьянской семьи), магистра Киевской Духовной Академии. известного своей либеральной настроенностью. В положении свободомыслящего прозелита такой выбор вполне понятен. Мы все имеем право и ищем психологически удобного отца духовного, чтобы облегчить себе муку исповеди. Тем более это существенно для переступания столь глубокой мистической грани, какая пролегла между двумя единоутробными, но трагически распавшимися братьями: иудейством и христианством.

В горячечную революционную 1905 годину много благоглупостей и злых глупостей всплывало наружу на страницах ежедневной печати. О какой то очередной неумной, но типичной левой выходке шла речь в редакции «Вопросов Жизни». Я помню, с какой высоты мудрости и с каким презрением к глупости смеялся над этим С. Л. Я удивился этому особенно потому, что привык думать о самых правых евреях, что им родственно-понятна всякая революционная левизна, что они, даже лично свободные от нее, всетаки вчуже пощадливы к ней, как «братскому» недостатку!

Я уже имел случай рассказать печатно в воспоминаниях о С. Н. Булгакове, как в сумасшедшую минуту, после несчастного, глупо-кровавого 9 января 1905 г., в Петербург прилетели из Москвы два неистовых религиозных юноши В. Ф. Эрн и В. А. Свенцицкий. Они основали там свое «Христианское Братство Борьбы», подразумевая борьбу за революцию. Это была

половина января, когда Св. Синод опубликовал свое нетактично составленное «Послание» против начинающейся смуты. Обсуждали проекты контр-манифестаций. Москвичи предложили отслжить панихиду по жертвам расстрела «в пику Синоду»! В эту минуту раздался отрезвляющий голос Франка: «Нет, это недопустимо! Демонстрируйте как угодно, но молиться Богу «в пику» кому бы то ни было — этого я не понимаю!» Как ушат воды был вылит этими трезвыми словами на разгоряченные головы. Я «диву дался» хладнокровию и резонабельности этого человека. Неразумная затея этим была духовно убита.

Позднее мы встречались с С. Л. Франком около Религиозно-Философского Общества, Философского Общества СПБ Университета и около П. Б. Струве и его «Русской Мысли». Сотрудничали мы оба и в «Московском Еженедельнике» братьев Трубецких.

---

Франка спасла в числе других «высочайшая милость» Ленина, выславшего в Европу в 1922 г. всю группу религиозно-философствующей интеллигенции. Франк очутился в Берлине и Париже в духовно-родственной ему части русской эмиграции: это способствовало почти прямолинейному продолжению его философского творчества. Открывшаяся в Париже в 1925 г. Св. Сергиевская Духовная Академия сразу пригласила С. Л. читать любую философскую дисциплину во время наездов его в Париж. И он в течение 1925-27 гг. эпизодически читал курсы по введению в философию и участвовал в экзаменах, а иногда жил на правах гостя в убогой келейке академического домика. Помню в такой обстановке в 1927 г. он проводил и день своего ангела, Симеона Богоприимца (3 февраля стар. стиля). После одной из моих многочисленных лекций я забежал в церковь. Служил о. Сергий Булгаков в левом приделе. Пели уже Отче Наш. В пустой церкви на фоне большой иконы Богоматери, прикрывающей часть левого клироса, стояла большая фигура Франка. Во время запричастного стиха голова Франка приблизилась к темному лику иконы, по безвкусной моде XVIII века прикрытой массивной серебряной ризой; долго-долго он его рассматривал... за две-три минуты до того, как голос иерея позовет его к таинственной чаше. Мне стало неловко быть «наблюдателем» в такую минуту. Я ушел и надолго остался под впечатлением виденного или, точнее, внешне никому невидимого, но вечно совершающегося, трагического преодоления ветхого завета новым. Тогда, при кесаре Тиверии, Симеон Богоприимец «радостно принял» из рук Девы того, Кто составлял непреходящую «славу Израильского народа» и «свет откровения для языков». А через 40 лет нужен был громовой удар и ослепление, чтобы строптивого Савла обратить в Павла. Теперь новый Симеон идет светлым путем старого Богоприимца, без видимых потрясений «принимая» от иконного лика родной ему по плоти Девы Ея Сына, как Бога.

# Часть вторая

Н. С. АРСЕНЬЕВ

# РАСКРЫВАЮЩИЕСЯ ГЛУБИНЫ

## О философии С. Л. Франка

Раскрывающиеся глубины — вот одна из основных тем философского творчества или, вернее, философского свидетельства С. Л. Франка. С. Л. Франк обладает огромным диалектическим даром, даром тончайшей отделки мысли, которая может достигнуть почти кружевной точности в различении многообразных логических подразделений и оттенков. Но не в этом его главная сила. И вместе с тем он не философ-«конструктор», строящий изящные и привлекательные здания философских систем (рядом с которыми можно построить и другие столь же изящные, еще более — или менее — привлекательные, смотря по вкусу, философские здания). Он — прислушивается; он — не господин своей мысли. К нему подходит немецкое слово: «hörig»; он — подчиненный, он — прислушивающийся, он — свидетель. Он не строит изящного дома для истины; он захвачен ею, он жадно улавливает ее присутствие своим ухом исследователя, мыслителя и свидетеля; он усматривает ее духовным взором – ибо «Свет во тьме светит!»*) через мрак и злобу и несовершенство и запутанную многосложность земного существования. К нему можно отнести слова Сковороды: «Сие то есть пророком или философом: прозреть сверх пустыни, сверх стихийной вражды, нечто новое, нестареющее, чудное и вечное и сие возвещать» («Кольцо»).**)

Конечно, Сковорода в значительной мере — платоник, как и Франк в значительной мере платоник и неоплатоник. И вместе с тем он — реалист-эмпирик (но в высшем, духовном смысле, как говорил про себя Достоевский), т. е. внимательный наблюдатель и исследователь внутренней структуры, внутренних основоположных законов душевной и духовной жизни, философ-«феноменолог» и, еще более того: напряженно-чуткий и сдержанно-благородный свидетель мистических встреч, мистического опыта, раскрывающегося ему в ткани окружающей нас повседневной жизни. Ибо решающее есть ощущение имманентного присутствия — тут, близко, около нас — Трансцедентного, Того, что выше всего, Того, что одно только в истинном и полном смысле существует — «Непостижимого»! Для этой мистико-диалектической (и описательной вместе с тем,

* Ср. книгу Франка «Свет во тьме», Париж 1949 г.

** Сковорода, Собрание сочинений, изд. Бонч-Бруевич, 1912 г. Стр. 259.

именно описательно-«феноменологической») книги Франка «Непостижимое» (1939 г.), может быть, самой центральной и характерной его книги, эпиграфом можно взять два стиха из 138 (139) псалма: «Сзади и спереди Ты объемлешь меня и полагаешь на меня руку Свою. Куда пойду от духа Твоего и от лица Твоего куда убегу?» Эти слова выражают вместе с тем основу мистико-философского мироощущения Франка. Вспомним опять его «Непостижимое». Мы окружены глубинами: в самых простых вещах — глубины, но раскрывающиеся не всякому глазу. В том-то и состоит творческий акт художника и поэта, что он видит — не теоретически, не синтетически-сознательно — или, вернее, ощущает изображаемый предмет на фоне великого, огромного «контекста», уходящего в глубины и уводящего нас в глубины.

«Бытие не есть только общий фон, объемлющий все частное, — пишет Франк — или общая почва, в которой укоренено все частное, — оно вместе с тем как-бы пронизывает все, присутствует как таковое в мельчайшем отрезке реальности... Именно поэтому переливающаяся через край, избыточная полнота бытия или его глубина, в которой оно выходит за пределы всего законченного и определенного, — то, что мы называем трансфинитностью бытия — присутствует во всяком его отрезке, во всякой частной реальности,*) сколько бы малой или ничтожной она ни казалась по своему объему или содержанию. Во всякой точке бытия внимательному, проникающему в подлинное существо взору открывается неизмеримая, неопределимая бездна трансфинитности»**). И он добавляет еще: «Бытие всегда и во всяком своем отрезке познаваемо и одновременно непостижимо. Все познанное, знакомое, известное не перестает оставаться для нас непостижимой тайной. Чем более предмет укоренен в последних глубинах бытия — или, по крайней мере, чем больше сознается нами эта укорененность, — тем яснее мы ощущаем таинственное и непостижимое даже и того, что ясно сознано и хорошо нам известно...»***) «Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что его принимаем, — более того: есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать... Лучше всего могут нам поведать поэты». Поэты исходят «из именно такого восприятия бытия: ибо быть поэтом и значит в конечном счете ничто иное, как быть в состоянии выразить в словах и дать нам почувствовать Непостижимое и Непознаваемое».****)

* Разбивка всюду С. Л. Франка.

** С. Л. Франк, «Непостижимое», стр. 59-60.

*** Там же, 36.

**** Там же, стр. 38.

Также и в ближнем, в другом человеке раскрываются глубины, нежданные и — близкие. В обыденном, в неинтересном, в ничтожном, казалось бы, человеке раскрываются глубины Высшего Присутствия — Трансцендентное в имманентном. И вспоминаются слова Иисуса, звучавшие в душе Франка: «Алкал Я, и вы дали мне есть: жаждал, и напоили Меня... Истинно говорю вам: потому что вы сотворили сие одному из сих братьев Моих меньших, то Мне сотворили» (Матф. 25, 32-40).

Провозгласитель и свидетель — на языке современной философии, осторожного и вдумчивого духовного исследования, духовного опыта — имманентной близости Божией, близости именно Непостижимого, Трансцендентного и Бесконечного Бога, Франк, философ и подлинный мистик, вместе с тем как-бы подготовляет нас к тому, чтобы мы со всею силой опять почувствовали и увидели Превосходящее Присутствие, присутствие Полноты Божества — в имманентном явлении, в истории, Сына Человеческого, т. е. Слова, Которое стало плотию.

Платоник и неоплатоник, мистик и «феноменолог», Франк приобщается к Иоанновскому созерцанию.

Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

# УЧЕНИЕ С. Л. ФРАНКА О ЧЕЛОВЕКЕ

Одной из самых замечательных черт в философском творчестве С. Л. Франка является единство его построений. Это не значит, что в его философском творчестве не было развития, или что у него нет если не противоречий, то несогласованностей. Диалектика в филосфском развитии Франка или, лучше сказать, в развитии его философских взглядов, очень ясно выступает при сравнении напр. таких книг, как «Непостижимое», с одной стороны, и «Свет во тьме», с другой стороны. В учении о зле мы найдем у С. Л. Франка несколько вариантов в его понимании зла, тоже достаточно ярко свидетельствующих о его колебаниях в одну или другую крайность в разработке темы зла. И все же внутреннее единство, внутренняя цельность в системе С. Л остается изумительной; создается невольное впечатление, что основные его идеи уже тогда заключали в себе in nuce все то, что нашло в последствии свое полное выражение в отдельных его работах.

Для меня эта внутренняя цельность в движении мысли у Франка выступала с особой ясностью тогда, когда я заинтересовался его учением. Я давно знал его первую работу по философской антропологии («Душа человека»), очень ценил ее, но она почему то стояла в моем сознании отдельно от его первой книги по философии («Предмет знания») — как бы вне связи со всей его системой. Заинтересовавшись в последние годы учением Франка о человеке (особенно в связи с его последней, увы, до сих пор ненапечатанной книгой «Реальность и человек»), я вернулся к изучению ранней работы Франка «Душа человека» и был поражен глубоким единством основной концепции у Франка. Я не являюсь сторонником этой концепции, но с тем большей силой хотел бы я подчеркнуть внутренюю законченность этой концепции, ее внутреннюю цельность.

Мое изложение учения Франка о человеке предполагает достаточное знакомство читателя с основными философскими идеями Франка; со своей стороны могу отослать читателя к главе о Франке в моей книге «История Русской Философии» (т. II, стр. 391-412).

---

1. Изложим сперва то, что составляет основное содержание книги «Душа человека». При сравнении ее с первой философской работой Франка «Предмет знания», она представляет опыт и проверку ее основных положений через приложение их к изучению души. Напомним, что в первой своей книге Франк

различает три ступени познаия — и соответственно этому три «слоя» в самом бытии. Так, знание эмпирическое, опирающееся на опыт, вводит нас в поверхность бытия, уловляемую в чувственном восприятии. Знание рациональное, восходящее к познанию идеальных начал, находимых нами в бытии, связывает наше познание с этой идеальной сферой в нем. Но так как идеи, находимые нами в бытии, образуют некоторую «систему», единство которой само по себе является уже «металогическим», то мы должны, по Франку, позади чувственной оболочки бытия, позади ее идеальной сферы, признать наличность третьей сферы в бытии.

Эта запредельная основа бытия есть «непостижимое» в нем, доступное, однако, нам в некоем «живом знании», в интуитивном вхождении в закрытую для чувственного знания основу реальности.

Такова в схематическом изложении «теория знания» у Франка. Что же дает она для изучения душевного бытия, и что соответствует в душевном бытии указанным трем видам познания?

Вот что мы находим по этому поводу в книге «Душа человека :

В самом широком, ничего не предвосхищающем смысле под понятием души надо разуметь общую природу душевной жизни, читаем на первых страницах книги (стр. 19). Франк отличает дальше это несколько расплывчатое понятие «душевной жизни» от понятия «сознания», в котором уже ясно можно различать по Франку три разных области — 1) «непосредственное переживание», совокупность чего и заполняет «душевную жизнь» (стр. 91); 2) «предметное сознание» или познавательные акты, в которых мы можем с достаточной ясностью различать самые предметы познания и нашу устремленность к ним, что дает первичное различение «я» и «не я» (стр. 62), и, наконец, 3) сознание, как самосознание, как остановку на нашем «я». Наше эмпирическое я говорит по этому поводу Франк (стр. 65), не есть обособленная, высшая инстанция, хотя вместе с тем оно определенно отличается от душевной жизни вообще — оно есть «ядро» душевной жизни, в котором общее душевное сознание как бы сгущается. Это центральное, наиболее светлое ядро... есть место, откуда ведется управление душевной жизнью, где как бы хранится направляющая энергия сознания» (стр. 65). Отметим тут же, что «предметное сознание» и «самосознание» стоят ближе друг к другу, как проявление «духовности» — в чем они и противостоят «душевной жизни вообще» (стр. 69).

Остановимся на намеченном здесь различении, в высшей степени важном для понимания учения Франка о человеке. Прежде всего в душевной жизни, понятой в ее непосредственности, мы должны по Франку (стр. 91) видеть «особую стихию,» иррациональную по своей природе (стр. 71), но связан-

ную («как некий придаток») с предметным миром и с разумным предметным сознанием (стр. 91). «Душевная жизнь, говорит Франк, пользуясь словами Лотце, есть именно то, за что она себя выдает в непосредственном переживании» (стр. 56); «то, что делается в душевной жизни, читаем в другом месте, и есть мы сами» (стр. 121). Это очень важный пункт в учении Франка, весь смысл которого откроется нам позже. Личность человека однако не исчерпывается тем, как она является сама себе в непосредственном переживании — рядом с этим стоит иная сфера, которую можно назвать духовной, которая выводит нас уже за пределы личности. Вот любопытная формула Франка (стр. 219): «То, что мы называем душевной жизнью, эта стихия бесформенного единства и потенциальной сверхвременности, есть по существу ничто иное, как потенция духовного бытия, ослабленное, деформированное и потенциализированное состояние духовного бытия».

Последние слова очень важны как раз для того, чтобы усмотреть в душевной жизни, как она дана нам непосредственно, лишь ослабленное раскрытие некоей запредельной основы. Душевная жизнь, взятая в эмпирической ее данности, есть поэтому лишь поверхность — «слепая, иррациональная, хаотическая,» по словам Франка (стр. 50). За нею стоит, говорит дальше Франк (стр. 56), нечто неизмеримо большее — в внешних рамках душевной жизни «скрытый мир великих, потенциально бесконечных, хаотических сил.» Значит, «глубина» души тоже, как видим, хаотична, иррациональна, т. е. не таит сама в себе разгадки своей сущности.

То, что можно назвать в нас предметным сознанием, создающим различение «я» и «не я», тоже не вводит нас в эту глубину и не уясняет тайны личности, а скорее даже закрывает ее, связывая личность с внешним («предметным») миром. Ключ к пониманию душевной стихии (совершенно параллельно тому, что можно сказать и о познании внешнего мира) лежит лишь в факте единства душевной жизни. Это единство не есть функция самой душевной жизни, а, наоборот, оно есть «детерминирующая сила». Единство души есть поэтому «реальная действующая инстанция» в отношении духовной стихии, которая оказывается в этом смысле лишь «материалом», в котором и проявляет себя начало единства (стр. 143).

Это основное единство души поэтому нельзя отождествлять с эмпирическим («феноменологическим», стр. 143) единством ее; в конкретной душевной стихии, в нашем конкретном, непосредственном переживании, в основе его мы находим начало сверхиндивидуальное, некий «луч света». Это есть «разум» в нас, который и есть «чистое я», т. е. я глубинное, с которым наше эмпирическое я слито в неразложимом единстве. Итак, в пределах конкретной, индивидуальной душевной стихии перед нами выступает сверхиндивидуальное начало, ее внеличный

корень. И то, что оба «центра» (эмпирический и глубинный) находятся в неразложимом единстве, может быть объяснимо лишь тем, что «наше индивидуальное, чистое я своими последними корнями слито с сверхиндивидуальным, всеобъемлющим светом разума» (стр.172).

В последнем тезисе и заключена основная идея Франка о человеке. Эмпирический человек в своей глубине неисследуемо и неразложимо слит с сверхиндивидуальным началом в нем, с «абсолютной первоосновой душевной жизни».

Как предметный мир, в котором мы находим себя, есть лишь «частный отрезок необъятно великого, единого, общего для всех мира... и входит о состав всеединства бытия во всей его полноте» (стр. 179), так и наша душевная жизнь, в ее эмпирической открытости для нас, носит в себе связь с абсолютной сферой, — «наше единичное я носит в себе связь с абсолютным корнем» (стр. 191). Таким образом, «сама субстанция, сам корень нашего я... есть ничто иное, как самоосуществляющаяся, творчески формирующая сила абсолютной идеи» (стр. 198). Это непосредственное присутствие в нас глубочайшего абсолютного корня нашего я, замечает тут же Франк, есть основа человеческой религиозности: «самосознание и Богопознание здесь есть одно и то же». «Поэтому человеческая душа есть ничто иное, как отдельное излучение абсолютной жизни, как таковой» (стр. 211), — и в свете этого понятен и приведенный выше тезис, что душевная стихия есть «ослабленное, деформированное и потенциализированное состояние духовного бытия».

От всей этой концепции веет имперсонализмом, поскольку эмпирическая душевная жизнь есть лишь ослабленное индивидуализированное самораскрытие сверхиндивидуальной, абсолютной реальности. В этом не нужно видеть как бы низкой оценки у Франка начала личности, — источник имперсоналистической тенденции в другом — в общей идее всеединства у Франка.

2. Мы увидим дальше, как все эти построения Франка остались в силе для него до конца его дней. Некоторые новые идеи Франка о человеке мы находим, однако, в книге его «Духовные основы общества», где Франк развивает учение о включенности всякого «я» в «мы», которое есть «первичное единство многих субъектов» (Дух. осн. общества, стр. 83). Мы утверждаем, пишет Франк (стр. 93), что «мы» столь же первично, — не более, но и не менее, чем «я». «Мы» не есть просто множественное число от «я», не естьпростая совокупность от многих я, а «единство я и ты» — и «это единство мы» внутренно присутствует в каждом я, есть внутренняя основа его жизни (стр. 114). Общество, с этой точки зрения, есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил (стр. 146). И дальше: «Общество, пишет Франк (стр. 188) со всей своей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью

творится и приводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть его богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге».

3. К теме о человеке возвращается Франк в своей замечательной книге «Свет во тьме». Эта книга посвящена теме зла, которая давно уже тревожила Франка, но нигде раньше не была так разработана, как здесь. Главное ударение в этой книге как раз и лежит на человеке — злые силы в человеке, их буйство по новому освещают самую сущность человека. Конечно, и здесь Франк остается верен тому основному учению, которое он развивал раньше; он не сомневается в «укорененности человеческой жизни в свете Божественного Логоса» (стр. 138). «Святое, читаем в другом месте (стр. 80), сознается нами, как нечто сродное таинственному сверхмирному существу того, что мы называем „я“, нашей личности». Но Франк уже считается с «властью темных сил над человеком» (стр. 46). «Божественному свету, пишет Франк, противится злая человеческая воля». «Власть греха или плоти, думает теперь Франк (стр. 176), есть некий извечный факт, образующий неразрешимую для человеческой рациональной мысли тайну». Заключение Франка таково: «Дух зла искони таится в душе человека; он есть некая сверхчеловеческая сила, неодолимая никакими человеческими усилиями» (стр. 38). Заключение это в сущности расшатывает ту идею всеединства, которая легла в основу всех построений Франка: раз существует «таинственная сила греха в мире» (стр. 15), то отсюда вытекает тезис, ведущий к утверждению коренного дуализма не только в человеке, но и во всем мире, в бытии вообще — ибо для системы всеединства мир и Абсолют неотделимы один от другого. Франк не боится это признать: «бытие в самой своей природе антиномично», пишет он (стр. 29). Как связать это новое истолкование человека, грозящее разложением всей системы с пониманием бытия как всеединства? Этот вопрос, естественно, возникает у читателя, когда он кончает книгу «Свет во тьме». Некоторый просвет мы находим в последней ненапечатанной книге Франка «Реальность и человек», где вся трудность проблемы снова переносится в общую тему бытия.

4. Общее учение о человеке, как его развивал Франк еще в книге «Душа Человека», и в новой книге остается в силе. «Мое я, говорит он здесь*, есть носитель некой самобытной, таинственной, сверхмирной реальности» (стр. 32), т. е. имеет источник своего бытия в этой «сверхмирной реальности». «Мое собственное бытие, читаем тут же (стр. 45), есть ничто иное, как

* Цитаты взяты из рукописи.

моя принадлежность к почве общего бытия.» «Иметь самосознание, говорит Франк (стр. 49), иметь себя, как я, значит сознавать себя соучастником бесконечного, всеобъемлющего бытия». Возвращаясь к анализам, развитым в книге «Духовныя основы общества,» Франк приходит к замечательной формуле, открывающей новые перспективы для понимания души человека. «Сознание «мы», пишет он (стр. 98), есть сознание, что я каким то образом существую за пределами меня самого: в факте общения (с другими людьми) мы вступаем в связь с таинственными глубинами живой реальности». Социальный полюс в нашем сознании и связан преимущественно с биением пульса Реальности в отдельном человеке. Развивая эту глубокую тему, Франк пишет: «мое истинное и глубочайшее я совпадает с моим соучастием в глубочайшем метафизическом слое «мы» (стр. 106). Всякое «Ты сопринадлежит к моему собственному бытию» (стр. 105): «в качестве «ты», реальность говорит мне обо мне самом» (стр. 107), и поскольку «реальность, раскрывающаяся в в нас, есть нечто безграничное, мы сознаем наше я, как нечто абсолютное» (стр. 104). Таким образом «существо я состоит из сочетания абсолютности и относительности» (стр. 109).

Все эти мысли развивают и углубляют основные идеи Франка о человеке. Но как же понимать тогда то темное начало в человеке, то начало греховности, о котором с такой силой Франк писал в книге «Свет во тьме»? Для системы Франка проблема греха есть проблема, можно сказать, роковая, по истине решающая. Чтобы уяснить себе новые построения Франка по этому вопросу, надо углубиться в его учение о свободе в человеке (чему посвящена особая глава в книге «Реальность и человек»).

Свобода, по определению Франка, есть «стихия безосновной спонтанности». Что это значит? Вот первый коментарий, какой мы находим по этому поводу у Франка: «поскольку личность, как субъект сознания и воли, утрачивает связь со своей глубочайшей основой, постольку момент потенциальности утрачивает свое единство с моментом актуальности (см. дальше. В. З.) и является как «чистая потенциальность ко всему» (стр. 266). Но прочтем еще дальнейший комментарий этого трудного пункта в системе Франка: «что в человеческой жизни соучаствуют темные, злые, гибельные страсти, глубоко укорененные в его природе — это есть простая эмпирическая очевидность» (стр. 251). Но грех «есть не итог человеческой свободы, а наоборот итог и выражение его несвободы» (стр. 261); поэтому, поскольку мы связываем все же грех с свободой, то очевидно «эта свобода (предполагаемая идеей греха) не есть подлинная свобода, которая есть самоосуществление личности человека» (264) — свобода, лежащая в основе греха, по существу, есть несвобода. Однако, в состав «подлинной» свободы тоже ведь входит момент чистой потенциальности; поскольку эта

потенциальность слита с актуальностью (т. е. с полной реальностью, с Богом), постолько перед нами «подлинная свобода»; поскольку же утрачивается связь с актуальностью, постолько в человеке начало свободы оказывается «чистой» потенциальностью — и только. И тогда то и получают силу разные движения «стихийного динамизма нашей духовной жизни», говорит Франк (стр. 168); в этих словах Франк Возвращается даже терминологически к построению книги «Душа человека». Вот итог анализа у Франка (стр. 270): «Внутреннее самобытие человека соприкасается с общей реальностью не только в той глубочайшей центральной точке человеческого существа, в которой он есть личность, в которой он связан с Богом. Напротив, человек соприкасается и со всей общей реальностью и подвержен ее воздействию и просачиванию ее сил со всех сторон».

Поэтому, как только ослабляется или парализуется связь личности с Богом, — «напор внутреннего динамизма прорывает преграды, отделяющие личность от реальности, — и безмерные, безформенные силы стихии чистой потенциальности вливаются в человеческую душу, овладевают ею и как бы затопляют ее».

В этой формуле очень усложняется учение о человеке, поскольку Франк вводит новое для него различение Бога и реальности и поскольку человек оказывается связанным не только с Богом, но и с «общей реальностью». Как понять это?

В главе, посвященной учению о Боге, Франк с полной определенностью говорит: «Реальность есть источник и зла и потому не может быть отождествляема с Богом» (стр. 132). «Бог не совпадает с реальностью», утверждает дальше Франк (стр. 139)*, а отождествление понятий реальности и Бога составляет по Франку сущность пантеизма.

Добавим еще одну цитату, которая по новому освещает метафизику Франка: «Реальность, пишет он, в отрешенности от истекающей от первоисточника Божественной основы, т. е. в качестве бесформенной динамической потенциальности, есть стихия темная, разрушительная, демоническая».

Франк сам связывает это построение с учением Беме — от которого Франк отходит лишь в том смысле, что «Ungrund», т. е. чистая безосновность, «не входит в существо Бога». По Франку реальность становится «Ungrund» только в отрыве от Бога (стр. 271).

Теперь нам понятно, что тема зла, тема греха отрывается у Франка от понятия личности и свободы, что она переносится в самую глубину реальности. В человеке грех связан с господством в нем «стихии чистой потенциальности», которая и лишает человека свободы, удерживая его в отрыве от Бога — ибо только с Богом человек и обретает себя, как

* О несовпадении понятий Бога и реальности у Франка см. дальше.

личность, обретает свою «подлинную» свободу. «Наряду с истинным духовным существом, как личностью, в человеке наличествует мнимое, самочинное я» (стр. 277). Франк признает этот дуализм подлинного и мнимого в человеке, как основной факт нынешнего состояния бытия («трагизм, страдания, пишет он на стр. 349, обнаруживая раздор между духовным началом и слепотой мирских сил в нем, впервые открывают человеку его истинное существо»). Это соотношение между человеческой душой и демонической стихией, прорывающейся в нем, Франк считает не поддающимся рациональному осмыслению (стр. 273). (Ср. также слова: «возможность первородного греха, т. е. отрыв от Бога необъясним» стр. 277).

Но Франк возводит эту двойственность в человеке к коренной двойственности в самой реальности, о чем мы уже упоминали.

---

Мы изложили, хотя и очень кратко, основные идеи Франка в теме о человеке. Заслугой Франка здесь является прежде всего то, что он договорил до конца то, что дает система всеединства для понимания человека: учение о личности, как его понимает Франк, вскрывает все то, что вносит сюда принцип всеединства. Светлое начало в человеке — это сияние и действие в нем его абсолютной основы; греховное в нем — прорыв демонической стихии, присущей самой реальности. Коренной дуализм подлинного и мнимого, святыни и греха возводится таким образом всецело к дуализму в самой реальности... Так в обоих своих полюсах — света и темы, добра и греха — человек является лишь проводником света и тьмы, святыни и демонических стихий в самой реальности. В сущности в человеке нет ничего от него самого.

Я думаю, что источник мотивов имперсонализма у Франка лежит именно в его всецелой погруженности в систему всеединства, роковые влияния которой от Плотина восходят через Скотта Эриугена к Николаю Кузанскому. В русской философии основные начала всеединства впервые развил Вл. Соловьев, и если взять его предсмертный этюд «Теоретические основы философии», то уже здесь намечены основные линии той антропологии, которая соответствует системе всеединства. Только Франк договорил до конца, довел до предельной четкости учение о человеке в пределах системы всеединства, и в этом его громадная заслуга.

Но если и здесь тема о человеке разработана односторонне, то все же не только нельзя отказать построениям Франка в чрезвычайной цельности, но должно признать, что все основные проблемы христианской антропологии здесь затронуты и разработаны с исключительной глубиной. Роковое значение системы всеединства обнаруживается ведь всей той замечательной пле-

яде русских философов, которые от Владимира Соловьева до Флоренского и Булгакова пытались уложить в систему всеединства все основные темы человеческой мысли.

Философия Франка являет нам высшую точку в развитии этой системы всеединства, а его антропология есть лучшее и важнейшее, что сказано защитниками системы всеединства о человеке. Правда, концепция всеединства не вводит нас в обетованную землю христианской истины, но она *стоит уже на пороге* ее. Неоценимая заслуга Франка заключается здесь в том, что и в гносеологии и в метафизике и в антропологии и в этике он выразил систему всеединства с предельной четкостью и силой.

**В. Н. ИЛЬИН**

# НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И С. Л. ФРАНК

Все растет и рвется вон из меры

А. Фет

Настоящий очерк представляет сокращение большого отдела книги, посвященной великому русскому мыслителю. Этот отдел носит заглавие: «У истоков философии С. Л. Франка».

История философии, в ее главном русле, или главных национальных руслах, и философия истории, и, особенно, истории культуры, находятся в тесном и своеобразном отношении, основные нити которого прослежены лишь в новейшую эпоху, гл. обр., Гегелем. Можно даже сказать, что взаимоотношения истории философии и философии истории есть главная, если не единственная, центральная проблема, которую решает во всем многообразии ее проявлений и выводов великий автор «Феноменологии духа».

Так и в настоящем очерке история идей, или, синтетически говоря, моноидеи, развиваемой С. Л. Франком, должна быть также и феноменологией идеи истории его мысли — не только индивидуальной, но еще и национальной, русской.

Ибо «русская идея», как в смысле истории философии, так и в смысле философии истории, конечно была, есть и будет. Только ее ищут не всегда там, где ей полагается быть.

Та светлая даль, которая, уходя в историю ретроспективно, приобщает большой путь русской национальной мысли великому основному руслу мысли западно-европейской, там, где выясняются общие истоки этой мысли и при том истоки в смысле религиозной метафизики, являет себя по существу христианской. Те, кто внимательно изучали два основных произведения С. Л. Франка: «Предмет Знания» (Петроград 1915) и «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (Париж 1939), испытывали, по всей вероятности не раз глубокое удовлетворение, не только философское, но и артистическое, от гармонического соединения большого личного (и национально-русского) творчества с той грандиозной и, в сущности, единственной традицией, о которой только что шла речь. В линии германского идеализма, великого и славного отрезка этого философского пути, названную традицию можно наименовать «вюртембергской». И означает она такие имена, как Мейстер Экхард, Николай Кузанский (о котором главным образом и будет итти речь), Себастиан Франк, Парацельс, Яков Беме, Ангел Силезский, и также все гениальное наследие послекантова идеализма — Фихте, Шеллинга и Гегеля с его предшественниками, эпигонами и боковыми путями, иной раз в лице таких больших

авторов, как Якоби, Гаман, Гердер, Франц фон Баадер, Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман, Фехнер, Руд. Штейнер, Лотце, Карус, Краузе — почти до нашего времени, когда эта традиция была частью бессознательно, частью сознательно оборвана революцией, произведенной «феноменологией» Эдмунда Гуссерля, прямо противостоящей «феноменологии» Гегеля, и, по собственному признанию Эдм. Гуссерля, представляющей осуществление лозунга «назад к Декарту». В силу целого ряда причин, «Феноменология» Эдм. Гуссерля сочеталась самыми тесными узами с современным «экзистенциализмом» (как философским, в лице, например, Макса Шелера, Мартина Гейдеггера, с подражателем и пародирующим исказителем последнего Жан Поль Сартром, с киркегардианством разного типа, так и литературным — в лице например жуткого и очень значительного Кафки с его, так сказать, «школой»).

Среди этой сокровищницы, среди этого скопления звезд, где и звезды второй величины светят необычайно ярко и своеобразно, Николаю Кузанскому (1401-1464) и его знаменитому последователю, итальянцу Джордано Бруно (1548-1600), принадлежит совершенно особое место. Мы сопоставили здесь, кстати сказать, Николая Кузанского с Джордано Бруно, чтобы показать два различные явления философии бесконечного в пределах максимума и минимума. Один, и несравненно больший и оригинальный, оставшийся верным Церкви и сделавшийся даже одним из ее величайших «князей» — *кардинал* Николай Кузанский; другой, значительно меньший и еще менее оригинальный, ставший одним из знамен *антихристианской апостазии и воинствующего пантеизма, переходящего в атеизм* — погибший на костре — в значительной степени по собственной вине — Джордано Бруно, не столько последовательный и глубокий мыслитель, сколько бунтарь в области метафизики...

С. Л. Франк сделал своим вдохновителем и учителем первого и через это стал не только одним из величайших русских философов, но и борцом с той линией в философии, которая избрала своим символом буйного, но не особенно глубокого и оригинального «Ноланца», в котором его «последователи» чтили не столько мыслителя (все же для них неприемлемого и недоступного), сколько «мученика» и «лозунг»...

Николай Кузанский принадлежит к тому разряду мыслителей, которых серьезность, глубина и значительные трудности при усвоении его творений требуют от того, кто его изучает, такой большой предварительной культуры, на высоте которой могут быть признаны стоящими очень немногие.

Обыкновенно и в связи с ныне утратившем всякую остроту и всякий интерес противопоставлением так называемого «возрождения» «средневековью», принято помещать великого Кузанца в «начале философии возрождения» среди так называемых «освободителей» мысли, забывая при этом, что в сред-

ние века мысль была гораздо более свободна, чем в эпоху «возрождения», не говоря уже о нашем и особенно новейшем времени, когда о свободе мысли можно говорить лишь с горькой иронией.

Однако, если под «свободой» или «освобождением» разуметь необычайную энергию волеустремленности для свершения великого полета идей, радостного, хотя и трудного подвига мысли, то в этом последнем смысле выращивания у человеческой мысли крыльев для полета в бесконечность гениальный кардинал Католической Церкви действительно мыслит и говорит как власть имеющий освободитель. Ему дано выращивать у души философа те крылья, широко раскинув которые она так вольно и мощно совершает свой полет по эонам бесконечности и по бесконечным эонам. Часто наклонны ограничивать этот освобождающий полет новыми путями в небесной механике, якобы открытыми Николаем Коперником. На деле же здесь все обстоит как раз наоборот: *разносторонне понимаемая и метафизически укорененная в том, что ныне именуется актуальной бесконечностью, идея беспредельного и в то же время живого максимума привела к механическим космологическим выводам из нее, которые можно назвать потенциально бесконечными.*

Богословски понимаемая актуальная бесконечность, астрология и алхимия, которыми занимались самые выдающиеся умы эпохи, выделили из своих метафизических недр позитивные науки — исчисление бесконечно малых, астрономию и химию, выделили из метафизики физику — совершенно в таком же порядке, как целое выделяет часть, и потенциальная бесконечность становится возможной и мыслимой благодаря лишь бесконечности актуальной, как дух по выражению Эдуарда фон Гартманна обладает «материирующей» силой.

Не забудем, что еще в XIII в. францисканец Роджер Бэкон *из внутреннего озарения, весьма характерного для францисканской мистики и очень родственного православному исихазму во главе со св. Григорием Паламой, вывел точную науку в ее двуединстве опыта и математики, по отношению к которому грубейший эмпиризм (отнюдь не экспериментализм) Фрэнсиса Бэкона (1561-1626), соединенный с полным непониманием значения математики, представляет не только шаг назад, но означает еще самое плачевное впадение в примитивизм.* Стоит сопоставить фигуры Роджера Бэкона и столь ему родственному по «иллюминации» Николая Кузанского с безнадежной ограниченностью Фрэнсиса Бэкона, чтобы миф о едином линейном прогрессе и обычно принятая характеристика соотношений средневековья и «возрождения» рассеялись как дым...

В силу всего сказанного прямо таки неучитываемо и огромно влияние этого великого гения на русскую мысль. Если же принять во внимание, что основой для Николая Кузанского был гл. обр. так наз. Дионисий Ареопагит — основа всего православного богословия, — то образуется очень стройный круг

влияний, замыкающийся на новейшей софиологии о. Павла Флоренского и о. Сергея Булгакова. К этому надо присоединить влияние на самого Николая Кузанского герметических апокрифов и всего с этим связанного вплоть до лежащего в основе герметизма неопифагорейства. Да, собственно говоря, нельзя и мыслить платонизм и неоплатонизм вне их связи с пифагорейством и неопифагорейством. Еврейско-арабская теософия и астрология с алхимией относятся сюда же. Однако последние более повляли на Парацельса и Якова Беме, чем на Николая Кузанского.

Идея максимума и минимума, смыкающихся в их бесконечном возрастании, и в связи с этим идея совпадения противоположностей, идея связи материи и духа, на этом же принципе обоснованная, и отсюда новая концепция природы, как выражающего себя духа, и, наконец, бесконечая иерархия существ в связи с математическим представлением о бесконечно малом различии между смежными существами — все это так или иначе в философии существовало рядом с Николаем Кузанским и до него. Но особая форма гносеологии, которую он назвал «ученым неведением» и приспособил для вышеуказанных понятий и, особенно, для апофатического (отрицательного) богословия, шедшего от «Ареопагитика», принадлежит собственно Николаю Кузанскому и является оригинальнейшим созданием его гения. Но именно это то «ученое неведение» Николая Кузанского и повлияло в особой степени на гносеологию С. Л. Франка в «Предмете знания» и на его философию религии и философию веры (т. е. религиозную гносеологию) в «Непостижимом». Бесконечное уходит в неизвестное и непостижимое. И обратно: все конечное и постижимое уходит своми корнями в бесконечное и непостижимое. Вот вкратце столь же простая и столь же величавая *апофатическая онто-гносеология* как Николая Кузанского, так и С. Л. Франка.

Всемогущий и всесовершенный Бог, понимаемый как совпадение *максимума и минимума,* приближается к тому, что Паскаль называет «Богом философов и ученых», к тому, что Гегель назвал Абсолютом, но еще не окончательно совпадает с ним. Николай Кузанский остается священнослужителем, кардиналом, и Богу Кузанского-мыслителя еще можно молиться. Одна из самых интересных и важных мыслей Николая Кузанского состоит в том, что охваченная божественным совершенством и пребывающая обязательно в орбите его, каждая конечная и тварная вещь, пребывающая в любой точке мироздания, как в центре божественного сосредоточения и максимума, сама становится причастницей этому бесконечному совершенству и максимуму. В этом смысле *божественный максимум сосредоточен в тварном минимуме и, обратно, тварный минимум содержит божественный максимум и им держится.* Таким образом, из этого следует, что

нет в мире вещи, которая не коренилась бы в божественном непостижимом и потому не была непостижима сама. В этом основной пафос религиозной гносеологии как Николая Кузанского, так и расширяющего его и договоривающего на основе пройденного за четыре с половиной века философского опыта С. Л. Франка.

До сих пор не было в достаточной степени подчеркнуто, что вся новая математика, особенно в анализе бесконечно малых, вышла из этого характерного математического богословия и математической онтологии и гносеологии Николая Кузанского и из него вышедшего (через Спинозу) Лейбница.

Николай Кузанский, по месту рождения Куэс (Cues) на Рейне, собств. Николай Кребс, не будет нам понятен во всей своей величавой глубине, если мы не примем во внимание его широких, поистине вселенских взглядов по церковному вопросу и по вопросу не только о единстве христиан, но и о единстве веры в Бога. Было нечто воистину вселенское, космическое в нем, как в церковном деятеле. В этом отношении особенно замечателен относящийся к 1433 г. и написанный в Базеле громадный труд «О вселенском согласии». Это — единственное в своем роде обоснование церковно-канонического права на широчайшем базисе идеи единства христанского мира. Такое обоснование есть перенесение его математически-метафизического учения о «*стяженном всеединстве*» в область сакральной общественности. Уже в этом философском каноническом труде больших размеров и со всею свойственной ему остротой Николай Кузанский применяет свой метод максимума и минимума, метод относительности и приближения. Пожалуй, это один случай за всю историю канонического права и гуманитарных наук, где математический метод был проведен с таким блеском, с такими великолепными результатами и без всяких исскуственных натяжек. Остается удивляться, что ни Вильгельм Дильтей, ни Гайнрих Риккерт, которые посвятили так много великолепных страниц методологии наук о духе и наук о природе, не заметили этого удивительного монизма физико-математического метода в одной из важнейших ветвей наук гуманитарных, какой является метафизически обоснованная каноника. Правда, в XVII в. мы видим ряд весьма упорно повторяющихся и все время возвращающихся попыток применить физическую механику атомов к объяснению социально-правовых и экономических явлений, даже к явлениям социальной морали, но кроме подготовки материализма и атеизма для последующего XVIII в. «просвещения», серьезных научных результатов в названной отрасли наук о духе и культуре не получилось. У Николая Кузанского наследника не оказалось, и лишь в XX в. в далекой варварской «Скифии» — России, которую великий Кузанец также глубоко презирал (как весь запад), у него возник наконец достойный ученик именно в области наук о духе — в учении о познании и в

учении о Церкви — применивший метод учителя с достойным его мастерством и в его бессмертном духе.

Любопытно, что так великолепно начал свою философско-научную деятельность Николай Кузанский, написав в 1433 г. De concordantia catholica. После ряда меньшей значительности трудов в 1440 г. появляется самое замечательное и центральное его произведение De docta ignorantia, «Об ученом*) неведении», которое занимает в интересующем нас вопросе, именно по вопросу о влиянии на С. Л.Франка, центральное и совершенно исключительное место.

Ученое неведение, это собственно — *монотема* всех умозрений великого философа, и все у него сводится к этому понятию, так же как из него вытекает. Понятие это столько же гносеологическое, как и онтологическое. Смысл его состоит в том, что в основе человеческой мудрости лежит *Абсолют и его познание.* Но так как адэкватное познание Абсолюта человеку не дано, то познавать можно только то, как мы не знаем и в какой степени не знаем Абсолют. Другими словами, человеку дано познавать лишь собственное незнание Абсолюта.

Однако, это «познавание незнания» об Абсолюте приводит к таким богатым философско-метафизическим и богословским результатам *положительного* смысла, что здесь положительное знание принимает *форму знания о незнании.* Само отрицание здесь принимает форму бесконечности, вернее отрицание здесь оказывается формулой бесконечности и притом бесконечности *актуальной,* относящейся к положительному *бытию.* Вместе с тем, так как понятие бесконечности связано с понятием *предела* (как гносеологического, так и математического), то учение об «ученом неведении» дает в разработке Николая Кузанского и его последователей, увенчанных С. Л. Франком, богатейший результат в области метафизической логики и философии математики. Последняя же здесь связана также с богословием — не школьно-педантическим богословием составителей катехизисов и учебников, но со свободным творческим богословием.

Прежде, чем рассмотреть учение об *ученом неведении* у Николая Кузанского и у С. Л. Франка, пробежим вкратце исторические этапы этой доктрины и связанного с нею понятия (и понятий).

«Ученое неведение» имеет историю не менее славную, чем формулы «я мыслю, значит я существую» (cogito ergo sum) и «познай самого себя». Да, «ученое неведение» и с ним связанное «совпадение противоположностей» (coincidentia oppositorum) тесно соединены с формулами, прославившими имена Декарта и Сократа, хотя ни Декарту, ни Сократу они не принадлежат.

---

* С. Л. Франк переводит: «умудренном».

Термин и метод «ученого неведения» применяют уже Упанишады Вед в индусской метафизике по отношению к сущности и познанию *атмана.* Затем с чрезвычайной отчетливостью и резкостью в зарождающейся патристике передал эту же самую тему бл. Августин, вообще отличающийся латинской четкостью (быть может, чрезмерной, переходящей иногда в топорную грубость). В послании к Пробу этот гениальный мыслитель говорит о понимании с помощью непонимания: «в нас есть некое, как бы сказать, ученое неведение, хотя и наученное Духом Божиим, который помогает нашим немощам». Источником этой удивительной мысли, как и многого важнейшего у бл. Августина, надо считать св. ап. Павла, который, однако, пророчески возвещает о неведении в порядке проспективном, где знание характеризуется как срединная стадия между младенчеством и взрослым состоянием (понимая все духовно). Противоположности здесь сходятся и «знание упраздняется» (1 Кор. 13, 9). Непосредственно связанный с Павловым богословием св. Дионисий Ареопагит говорит в том же духе в своем «Мистическом богословии» (I, 1). Так же мыслит и находящийся под сильнейшим влиянием «Ареопагитика» христианский новоплатоновец Иоанн Скот Эриугена в «Разделении природы». Подобно св. ап. Павлу, св. Бонавентура, гениальный августиновец-платоник XIII в., считает состояние «ученого неведения» как бы предельной ступенью религиозного экстаза или восхищения, где наш дух превосходит самого себя. Как и следовало ожидать, наибольшее богатство вариантов эта плодотворнейшая мысль нашла у самого Николая Кузанского, чем мы специально и займемся.

Следует притти к заключению, что «ученое неведение» и «совпадение противоположностей» с момента зачатия неопифагорейства и неоплатонизма, даже еще раньше — начиная с Сократа (с известными оговорками) – есть не только неизбежный признак философии большого стиля, но еще и признак философской и умственно-научной культуры — включая до принципа «мысль изреченная есть ложь».

Оно и естественно. Метод философствования через «ученое неведение» *есть метод кенотический, метод познавательного общения и «истощания».* Подобно тому, как только богатый человек может позволить себе благородную роскошь «раздать имение нищим, стяжать друга-Христа», так только человек, обладающий очень большим умственным богатством, может позволить себе роскошь искренно сознаться в своем невежестве и подняться вследствие этого на высшую, по отношению к предыдущей, трансцендентную ступень знания. Только очень большой и владеющий всеми ресурсами мыслящей и живописующей речи может потребовать от себя и от других, — собственно только от себя — молчания, как символа несказанного. Бездарный же косноязычный писака, пошляк порнограф, скучный серый стихоплет, потребовавший молчания, требует только того, чего от

него надлежит требовать. Блестяще одаренный В. Ф. Ходасевич говорит совершенно о другом, и говорит о духе Тютчева, сознаваясь:

Как упоительно и трудно
Привыкши к слову — замолчать!

Упоительно — ибо начинается созревание новых, нежданных, невиданных плодов творчества... И даже, если они «здесь» не появятся, то великая мистерия упования говорит о том, что оно появится «там»... Где там? — Не знаем... Но верим, что появится.

Перефразируя, вернее, применяя в ином контексте известные стихи Державина «На смерть князя Мещерского», мы тем самым и применяем метод «ученого неведения» во всем трагическом, возвышенном и глубоком смысле этого слова.

Как беден наш язык! Хочу и не могу!
Не передать того ни другу, ни врагу,
Что буйствует в груди прозрачною волною.
Напрасно вечное томление сердец,
И клонит голову маститую мудрец
Пред этой ложью роковою.

Вариирующий тему Тютчева его великий друг Фет употребляет тот же термин — он говорит о «роковой лжи» — усиливая еще Тютчева, придавая теме последнего как бы «трансцендентальный», относящийся ко всем человеческим сознаниям характер. Не даром он был шопенгауэръянец, а следовательно и кантианец, также как и гр. Л. Н. Толстой, с которым гениального поэта соединяла прочная и не расторжимая дружба. В метафизическом стихотворении «Ничтожество», столь понравившемся Л. Н. Толстому, он полностью возвращается к методу «ученого неведения», целиком перенося его в субъект неведения и признав его прискорбность. Речь идет о знаменитом стихотворении Фета под неправильным и неловким заглавием «Ничтожество». И действительно в нем идет речь о *небытии,* как объекте познания (в другом стихотворении того же настроения речь идет прямо о смерти, как уничтожительнице, «стирающей со списков бытия»). Небытие как термин всегда двусмысленен, даже трехсмысленен. Он означает:

1) то, что наступает для данного индивидуального модуса бытия (скажем, для данной человеческой особи после того, как в нем смерть — или хотя бы только глубокий обморок— совершенно погасила сознание;

2) объективное исчезновение данного носителя сознания, индивидуального сознания с исчезновением в нем сознания и с разрушением его физической «оболочки» (как принято говорить);

3) философское понятие, *полное* отсутствие всех признаков; но так как такое понятие означает маскимальную широту объема и минимальную узость содержания (все и ничто одновременно), то прав Гегель в своей «Логике», приравнивая бытие небытию.

Для той части философии, которая именуется *«онтологией»* (и которая всегда, а у С. Л. Франка и его последователей в особености, связана с *гносеологией),* интересен собственно только первый аспект проблемы «ничто». Его и касается Николай Кузанский гл. образом. Фет сочетает с проблемой этого небытия — небытие психологическое. Поэтому у Николая Кузанского, также как у Гегеля, получается (разумеется по разному) *метафизика отрицания и апофатическое (отрицательное) богословие, а у Фета получается меонистический атеизм, акосмизм очень характерного для Шопенгауэра типа.* Это тип свойственен также и *раннему Буддизму,* как это было показано проф. Щербацким. Тема эта, как это сейчас обнаружилось, очень жуткая, очень рискованная, и метафизик-философ здесь ходит по краю обрыва, сочетая возможность предельного обогащения метафизического знания с его полной утратой и с утратой вообще всего, то есть с метафизическим самоубийством в финале. Все получат так наз. Дионисий Ареопагит и Николай Кузанский — с идущим по их стопам С. Л. Франком.

Верующий и напитанный положительным содержанием церковно-культовой религиозности кардинал Николай сделал *апофатику не отрицательным,* как это может показаться с первого взгляда, а *положительным дополнением катафатики.* Последняя у него является в положительном, роскошном, хотя формально ограниченном одеянии Вселенской Церковности с роскошно развитыми догматическими, литургическими и каноническими формами. Но эта конкретность исторически выросших форм, при полном и безоговорочном и послушливом их приятии, все же оставляла за своим ограниченным земным «здесь» и «теперь» открытыми бесконечные возможности космической метафизики и метафизического космизма, подкрепленного математически-астрономическими перспективами и утвержденного личной устремленностью ученого и философски гениального кардинала.

Совершенно ясно из этого вытекало, что главное содержание бытия надо искать за пределами утверждения, за пределами чувственно ограничивающей познание конкретности.

Посторонне утверждающее катафатическое «да» есть указание на сравнительно немногое, что дано человеку почувствовать на земле в ограниченных условиях чувственного, пусть священного и освященного познания исповедуемых данностей. За пределами этого остается отрицающая абстракция с ее обескровливающими схемами и *универсальная всеобъемлющая бесконечность Отца, у которого «много обителей».*

Мы о них можем лишь *знать, не зная, то есть отрицая за ними предикаты уже нам известного,* так же как и за *самым конкретным абсолютом, вмещающим в своей сфере все это актуально бесконечное множество, часть которого или ограниченный аспект которого мы уже знаем.*

Так родился грандиозный замысел *ученого неведения* (docta ignorantia), соединенный навсегда с именем кардинала Николая Кузанского.

Итак, *«ученое неведение» есть положительное и всеобъемлющее дополнение и окружение небольшого островка чувственно и рационально нами познаваемого, что обычно и принято считать познанием.* Таким образом, *человек приобщается через неведение всеведению Абсолюта-Бога.*

Вместе с тем, *так как в конкретном актуальном абсолюте исчезают все противоречия, которые характеризуют обычное чувственно рациональное познание, то это абсолютное познание, достигаемое путем ученого неведения, свободно от тех противоречий и апорий, которые сплошь и рядом характеризуют обычные методы познания, особенно когда оно подходит к неадэкватным или несоизмеримым объектам.*

Отсюда наклонность Николая Кузанского к математической символике, особенно к символике несоизмеримого и иррационального.

«Ученое неведение» (docta ignorantia) великого мыслителя начинается с указания на невозможность найти точный образчик, «эталон» измерения, и вообще в книге утверждается недостижимость в науке абсолютной точности — тема, которую с таким блеском развивал в начале XX в. знаменитый Анри Пуанкарэ в своей философии науки. Николай Кузанский указывает, что число (которое есть синтез единства и двойства) вполне подходит для точных определений и примеров, но оно, это идеальное универсальное число, безошибочный критерий всякой пропорциональности в мире, сталкивается с моментом телесности в его всевозможных вариантах, где принцип чистой количественности не может быть проведен. Этим Николай Кузанский показывает несводимость качества к количеству и непреодолимость этой трудности для человеческого разума. Здесь то и возникает у Николая Кузанского идея новой постановки великого сократического принципа *неведения,* принявшего в своем генерализированном виде знаменитую формулу: *«я знаю только то, что ничего не знаю».*

Для преодоления этой непреодолимой трудности Николай Кузанский прибегает к двум ликам *абсолютного*: к *абсолютному максимуму* и к *абсолютному минимуму,* которые *совпадают непостижимым путем,* составляя некое двуединство. Это двуединство максимума-минимума вместе с тем находится по ту сторону противоположности и несоизмеримости качества и количества, обусловливая собою то и другое. Для основания

перехода количества в качество Николай Кузанский пользуется понятием *предела,* столь важным в математике, когда например вписанный в круг многоугольник стремится к окружности этого круга, как к своему пределу, будучи от него качественно различным, но при условии бесконечного возрастания количества сторон многоугольника. Особенно важны главы V и VI. В V гл. показана логическая несовместимость понятий числа и предела: перед нами не могущее быть умножаемым единство максимума. Это единство есть принцип всякой нумерации, всякого исчисления, ибо выходит за пределы всякого множества. В VI гл. Николай Кузанский приписывает абсолютному максимуму абсолютную необходимость и невозможность существования для чего бы то ни было иначе, как в присутствии двух пределов (то есть абсолютного максимума и абсолютного минимума), совпадающих и дающих для познания истины *бесконечный эталон,* предпосылку всякой истины. С этим связано пребывание Абсолюта-Бога, который будучи Троичным, сам пребывает по ту сторону числа; само же число рождается из *Божиего присутствия в не-бытии, особого рода положительном не-бытии.* Собственно, число и есть образ Абсолюта в не-бытии. Мир, создание Троичного Бога, есть тоже *максимум, но максимум ограниченный, воспроизводящий образ максимума абсолютного, в котором все противоположности сходятся.* Это есть знаменитый и гениальный принцип «совпадения противоположностей» (coincidentia oppositorum), как в бытии Бога, так и в Его Промысле.

Кузанец напитан неопифагорейскими и неоплатоническими мотивами, почему у него математические, геометрические и вообще численно пространственные символы так тесно сочетаются с понятиями единства и триединства, а также с понятиями *вселенной, универсума, космоса,* столь важными для пифагорейцев. Можно даже сказать, что для Николая Кузанского Бог есть как бы Абсолютный троичный триединый космос, а то, что обычно именуется *вселенной и космосом, есть ограничительно в нем присутствующий Бог.* Или, что ограниченный Бог и есть вселенная. Однако весь стиль и способ рассуждать и мыслить не дает ему впасть в пантеизм при чрезвычайно сильно развитом и разлитом в его системе *панэнтеизме.* Этот мотив можно и следует назвать мотивом «софиологическим».

С этим связан и «*монадологизм*» Николая Кузанского. Идущий от эллинской древности принцип «все во всем» через Аристотеля прошел к Мейстеру Экхарту и к св. Фоме Аквинату, проник в философию Кузанца, а из него попал к Джордано Бруно и к Леонардо да Винчи. Принцип *универсальной редукции* и лежит в основании монадологии Кузанца, равно как и в основании всякого монадологического всеединства и связанной с этим теории познания. Значение его в истории русской философии очень велико — начиная с конца XVIII в. (Радищев) и до нашего времени (Н. О. Лосский).

Говоря кратко, можно сказать, что по мысли Кузанца вселенная есть как бы редуцированный Абсолют-Максимум, то есть Бог, а каждая вещь внутри Вселенной есть монадологически редуцированная по принципу имманентности и ограниченная Вселенная. У Кузанца даже есть мысль о Большой Вселенной, как *посреднице* между Богом и конкретной единичной вещью.

Важнейшим общим свойством и состоянием этих единичных конкретностей является соотносительная пара движения и покоя. Взятые с точки зрения имманентности большого Космоса и являясь „всем во всем“, каждая такая единичная вещь-монада представляется как бы находящейся в *покое.* К каждой такой вещи ограничительно применим принцип троичности, который для Кузанца в плане метафизическом означает триединство *бытие — равенство — синтез.* Причем бытию соответствует Бог Отец, равенству — Бог Сын, а синтезу — Бог Дух Святой. В этом же плане проводится и специальная антропология Кузанца, подчеркивающая особую привилегию человека, как в бытии, так в познании, так и в принципе Богочеловечества.

Человек по природе *редуцирован и в тоже самое время максимален,* а потому к нему и применимо определение *микрокосма.* В качестве такового и при условии единения с максимумом, человек мог бы сочетать все совершенства космоса, как целого, так и каждого из составляющих его существ. Однако, человечество существует в качестве сведеннаго к тому или иному индивидиуму отдельного человека. И по самому свойству *максимума* поэтому возможно только *одному человеку его достигнуть. И этот человек будет человеком, так как он Бог, и Богом, так как он человек, — средоточие всех совершенств.*

Так из своей антропологии дедуцирует Николай Кузанский *конкретный и воплощенный в Иисусе Христе принцип Богочеловека.*

Таково в самых кратких и по необходимости самых сжатых словах содержание основного труда Николая Кузанского.

Теперь рассмотрим, как отразились эти идеи в философском творчестве С. Л. Франка.

Идеи эти, всюду его вдохновляющие, сосредоточены в двух главных трудах — в «Предмете знания» (Спб. 1915) и в «Непостижимом» (Париж 1939). Ими, этими двумя украшениями не только русской, но и мировой философской мысли, творчество С. Л. Франка начинается и увенчивается.

Хотя господство вдохновительной мысли Николая Кузанскаго в особенной степени чувствуется в «Непостижимом», представляющем грандиозную и блестящую вариацию, вернее ряд вариаций, на гносеологию и на теорию науки Николая Кузанского, однако и исходные мысли «Предмета Знания» в сущности те же. И знамя-эпиграф, выставленное в заглавии труда — очень важный текст Николая Кузанского о том, что

*бытие предшествует знанию и, будучи непостижимым для знания, о бытии и природе вещей у нас есть врожденная нам интуиция.*

«Нельзя отрицать то, что природа вещи существует прежде ее познания. Поэтому образа бытия не может постичь ни чувство, ни воображение, ни интеллект, так как оно всему этому предшествует. Итак мы имеем духовное зрение, вникающее в то, что есть прежде всякого познания».

По этой причине самую постановку предварительного вопроса о пределах гносеологии вне постановки и решения онтологической проблемы С. Л. Франк считает ложной. Эту же идею проводит автор «Предмета знания» в своем маленьком, но очень хорошо написанном «Введении в философию», переизданном в Берлине в 1923 г.

Гносеология вне онтологии не может существовать при такой установке, и кантианство, особенно в виде неокантианского трансцендентального идеализма, не столько отвергается, сколько само собой отпадает, делаясь в таком смысле ненужным. Так понимает С. Л. Франк и смысл всей феноменологической школы и всего с ним связанного движения, прославленного именем Эдмунда Гуссерля. Вот подлинные слова автора «Предмета знания» по этому поводу, слова чрезвычайно важные, ибо феноменология, как и всякое большое философское движение, нуждается в комментаторах и углубителях:

*В сущности говоря, все движение очищения гносеологии от «психологизма» сводится именно к уничтожению особой теории познания как науки, отличной отъ теории бытия и предшествующей ей (Предмет знания, стр. 5).*

Господство онтологии, ее абсолютный приоритет, приводит к тому, что С. Л. Франк придает особенно важное значение онтологическому аргументу и готов его применять не только к предельному понятию Бога или Абсолюта, но вообще распространять на все познаваемые вещи, делая онтологический аргумент универсальным орудием интуиции. Это, равно как и история и интерпретация онтологическаго аргумента, есть один из важнейших и ценнейших отделов «Предмета знания». Любопытно, что Николай Кузанский, введя в философию и метафизику понятие предела по отношению к каждой конкретной форме и к каждой конкретной вещи, тем самым и узаконил эту универсализацию онтологическаго аргумента, которым он, и не называя его, постоянно пользуется. Ведь в сушности и в онтологическом аргументе явно преобладает онтология над гносеологией, делая последнюю отчасти или даже вполне излишней. Онтологический аргумент и есть постижение непостижимого.

В чистом виде онтологический аргумент, думается нам, исходит из чистого (то есть абсолютного) бытия, то есть от Бога, но не есть обязательно Сам Бог. Это есть видение всего в Боге, то есть в актуально бесконечном абсолюте. Онтологический аргумент применим или к Богу, то есть к конкретно ак-

туальной вечности и бесконечности, или к вещам, видимым с точки зрения вечности (sub specie aeternitatis.) Конкретное, но абсолютное существование с узренным в нем онтологическим ядром, онтологической сущностью, вот в чем основа онтологического аргумента, заключающего от эссенции к экзистенции, даже не заключающего, но идущего. Онтологический аргумент вообще есть очевидность. Он существует «вообще», поскольку мир есть «риза Божества», то есть, поскольку он софиен, в Боге и с Богом, то есть с конкретно онтологическим ядром. Это ядро есть «редуцированный абсолют», и за вычетом его от вещи не остается ничего — освободи тварь от Бога, и не останется ничего, говорит Николай Кузанский. Поэтому можно сказать, что онтологический аргумент в качестве самоочевидности есть единственный аргумент. Все прочее, так или иначе, есть школьный убор. Онтологический аргумент — самая верная форма интуиции.

Впрочем, предоставим слово самому С. Л. Франку:

«Логическая природа так наз. «онтологического доказательства» независима от специального применения к бытию Бога (хотя конечно не случайно онтологическое доказательство преимущественно направлено на Него)» (Предмет знания, ст. 439). И далее: «Эта логическая сущность рассматриваемого учения в своей общей форме состоит в том, что, утверждая наличность такого содержания знания, в отношении которого бытие и мыслимость или «существование» и «сущность» настолько неразрывно связаны между собою, что невозможно признать вторую, не признавая вместе с тем и первого» (там же, стр. 480).

Другими словами, «утверждаемая им мысль — если она вообще возможна — должна носить характер *непосредственно очевидной истины*» (там же). Это по той причине, что бытие в таких структурах, к которым применяется онтологический аргумент, выражается в существовании и не может иначе выражаться; оно не только есть, потому что существует, но *существует, потому что есть.* Последнее особенно важно. Абсолют-максимум (применяя терминологию Николая Кузанского) не знает разделения бытия (выражаемого в понятиях - терминах) и существования (выражаемого, конечно, соответственным понятию образом конкретном быванием, в том, что именуется «жизнью»). Другими словами, *онтологически видимый термин, выражающий абсолют-максимум, или выражающий частную вещь, взятую в абсолюте, или с точки зрения абсолюта — раскрывает свою природу живой жизни.* В частности, Абсолют-максимум открывается, как *живой личный Бог, к которому можно и должно обращаться с молитвой.*

Поэтому можно сказать, что *молитва есть жизнь онтологического аргумента, поскольку последний применяется к Богу.* И действительно главный автор онтологического аргумента, св. Ансельм Кентерберийский, а также и Николай Кузанский, по

существу живущий и дышащий онтологическим аргументом, переполняют свои творения пламенными молитвенными, исполненными огненной любви к Богу обращениями. Не могут этого не делать. Ибо онтологический аргумент есть пробивающаяся ярким пламенем и бьющая кристальным ключем жизнь Абсолюта-максимума. Но то же самое придется утверждать и по поводу того, что Кузанец именует ограниченным Абсолютом, то есть по поводу Космоса-вселенной, и по поводу редуцированного в свою очередь Космоса, каковым является каждая монадологически понимаемая часть его, являющаяся, по выражению позднейшего Лейбница, «*зеркалом вселенной*».

Любовь, как атом огневой,
Его в пожар миров метнула,
В нем на себя она взглянула,
И в ней узнал он образ свой.

В этом замечательном четверостишии Вячеслава Иванова в поэтической форме показано, что такое — быть зеркалом вселенной, или стяженным всеединством, с чем связано частное применение онтологическаго аргумента в том, что можно назвать «*софийным рационализмом*», просветленной онтологической логикой бытия и познания. С бесподобной четкостью говорит об этом С. Л. Франк:

... «утверждаемая им мысль — если она вообще возможна — должна носить характер *непосредственной очевидной истины*» (там же, стр. 439). И далее:

«Ибо раз утверждается наличность содержания, *немыслимого* иначе как реально существующим, то, очевидно, достаточно простого умственного созерцания этого содержания — чтобы в нем... «аналитически» усмотреть «признак» реальнаго существования. Поэтому никакое онтологическое доказательство не может быть *доказательством* в смысле выведения утверждаемого из каких либо других истин, *логически ему предшествующих;* онтологическое доказательство, утверждая наличность в себе самом обоснованного, первичнаго бытия, тем самым не может признавать его производным от чего либо иного. Поэтому онтологическое доказательство, в качестве *доказательства,* т. е. опосредствованного знания, может лишь либо состоять в восхождении от следствия к основанию, либо же быть *апагогическим доказательством,* то есть доказывать и немыслимость противоположных допущений» (там же).

С. Л. Франк идет смело в этом направлении и приходит или, вернее, приводит к мысли, что всякое так наз. «доказательство» и всякое выведение и наведение, в чем бы оно не состояло и какого бы предмета не касалось, в своем основании имеет онтологический аргумент. В частности, заметим мы здесь, Николай Кузанский почти никогда не прибегает к школьным методам формального доказательства, даже, когда он опе-

рирует с математическими символами, но именно, *онтологически наводит,* всюду различая атмосферу *онтологизма.* Это возможно по той причине, что онтологическое доказательство не есть доказательство в ряду прочих, но обосновывает возможность всякого доказательства. Но так как в центре онтологического аргумента стоит показание самоочевидности существования Бога, то этим всякая частная истина и всякая частная вещь получает свою опору и свое обоснование *в Боге.* Это не только есть любимая мысль Кузанца, им неустанно варьируемая на протяжении его гениального творчества, но это есть атмосфера, которой дышет и сам автор и его творение. И, действительно, необходимо раскрыть смысл выражения «существование Бога» (и всякой вещи от Бога и в Боге), и тогда выяснится, что «существование» и «Бог» — неотделимы друг от друга. *И всякое существование чего бы то ни было есть доказательство бытия Божия.* Отсюда и обратный вывод: отрицание Бога есть отрицание всего и всякой отдельной вещи. «Изыми Бога из твари, и не останется ничего» — гениально формулириет эту мысль Николай Кузанский. Отсюда вывод: «*всякое рациональное* доказательство существования Бога (или какого либо иного содержания) необходимо есть онтологическое доказательство» (С. Франк, op. cit., стр. 440). Отсюда ясно, что «в известном широком смысле слова можно сказать, *что всякое рациональное доказательство вообще есть тем самым онтологическое доказательство*» (там же). Далее следует очень важное рассуждение, значительность которого подчеркивается еще тем, что понятие «сущей связи» или «экзистенциальной связи» есть основа всей онтологии и гносеологии Николая Кузанского, философия которого не знает разделения того и другого.

«Если рациональное доказательство, т. е. уяснение содержания и взаимозависимости понятий приводит нас к истине «А есть В», то эту истину можно всегда выразить также в форме экзистенциального суждения: «связь АВ есть». Все veritées éternelles, будучи гипотетическими в смысле независимости их содержаний от того, осуществлены ли они или нет в данном пространственно-временном месте конкретной действительности, имеют смысл категорических суждений в смысле *безусловной* достоверности, то есть *вневременного бытия* самого содержания или связи как таковой» (там же, стр. 440). А вневременное содержание связи есть или само *абсолютное всеединство — форма форм,* или один из его стяженных аспектов, т. е. в конце концов образ, *стяженная форма* (если угодно—монада), отблеск божественного, Абсолютного *Бытия.* На этом построено и *учение Николая Кузанского о форме,* существенно отличающееся от учения Аристотеля и все время державшееся в русле неоплатонизма и пифагореизма. У Кузанца *форма есть именно прежде всего связь,* связь внутри самой формы, превращающая ее в стяженный образ *вселенной,* а через нее и в образ *Абсолюта;*

потому она есть связь с Абсолютом и этой связью держится. Собственно форма у Кузанца есть прежде всего онтологически просветленный и обоснованный факт. Здесь опять даем слово С. Л. Франку:... «*Если только этот факт есть логически необходимый факт,* т. е. есть сама реальность неотмыслимая, или — что тоже—его содержание немыслимо нереальным, — содержащая его посылка уже сама заключает в себе онтологическое доказательство или, если можно так выразиться, есть «онтологическое суждение», которое, хотя и заключает в себе указание на факт, но вместе с тем остается и рациональным, так как не ссылается ни на какой только эмпирически констатированный (т. е. логически необходимый) факт» (там же, стр. 441).

Рационализм, взятый в широком смысле, включая и математическое умозрение (что дорого Николаю Кузанскому), есть не что иное как широко развитый, примененный метод онтологического аргумента — отсюда и онтологизм Декарта, самое его драгоценное свойство. «Декартово cogito ergo sum, говорит С. Франк, само уже есть онтологическое доказательство» (там же, стр. 441). Отсюда и это общее соображение по поводу *онтологической природы рационализма,* взятого, конечно, достаточно широко и глубоко. Это видно из того, что из рационализма вышло много первокласных научно-философских систем — включая пифагореизм, платонизм, неоплатонизм, основные явления отеческой и средневековой мысли, *система Николая Кузанского* и его последователя Джордано Бруно, Декарт, весь без исключения немецкий идеализм, на русской почве такие явления, как о. Павел Флоренский, о. С. Булгаков и сам С. Л. Франк и много других, включая и пишущего эти строки. Из эмпиризма же вышли Демокрит, Эпикур... и до английских философов типа Фрэнсиса Бэкона, Локка, Юма, Спенсера... словом снижение по качеству просто бросается в глаза — особенно, если вспомнить марксизм и все от него пошедшее. Поистине «нищета философии».

Теперь мы приступаем к той грандиозной форме широко развитого онтологического аргумента, которую С. Л. Франк дал в своей книге „Непостижимое". Эта книга есть *апофатическое* или *отрицательное* дополнение к «Предмету знания. В «Непостижимом» связь с традициями, идущими непосредственно от великаго возрожденца, выступает особенно выпукло и ярко. В сущности, как это мы сейчас увидим, *отрицательный или апофатический метод ученого неведения есть отрицательная форма онтологического аргумента, направленная на утверждение бытия того и существования того, что Кант именовал «вещью в себе», и существование которой он не мог никогда ни показать, ни хорошенько выяснить, понять в чем польза понятия «вещи в себе» для его философии и для всякой философии.*

Так же как и к «Предмету знания», эпиграф, вполне осуществленный на протяжении труда, взят из Николая Кузанского:

*Непостижимое постигается непостижением* (Attingitur inattingibile inattingibiliter.) В предисловии С. Л. Франк называет Николая Кузанского своим единственным учителем философии — и это утверждение не осталось втуне. Русская почва процвела роскошной отраслью от могучего и вечного дуба, который будет красоваться и зеленеть вечно.

Всякое знание — специальное или универсальное — может быть приведено к системе соответствующих понятий, которую автор этих строк именует *тезауризацией знания.* Но сомнения нет: знание в понятиях или отвлеченное знание состоит в узнавании «уже знакомого». Вспомним здесь теорию платонова анамнезиса, которая тоже сводит знание к припоминанию и узнаванию. В этом смысле, как выражается С. Л. Франк, мир «идет к нам навстречу», давая возможность «подводить все текущее под понятия» и находить в нем тождественные «сущности» или «элементы» («Непостижимое», стр. 9). Это знание связано с практической ориентировкой в мире, хотя и умозрительная, отрешенная «метафизика» «в ее обычной форме» — т. е. в «догматической метафизике» по терминологии Канта (стр. 2) не чужда этой орентировке. Точка зрения такой общепринятой теории науки и противопоставляемой науке метафизики может быть сведена к двум пунктам:

Все непознанное 1) «может быть познано» и 2) имеет ту же структуру, что уже познанное. Это и есть мир трезвый, будничный — познаваемый по Декарту «ясно и отчетливо» (clare et distincte).

Дальше, однако, С. Л. Франк ставит нас лицом к лицу с опытом «совсем иного рода», часть которого и очень значительную можно назвать — прибавим мы от себя — «экзистенциальным опытом». Перед лицом красоты, любви, или необыкновенных событий рождения, смерти, великих катастроф, необыкновенных моментов личной духовной жизни мы испытываем «касание мирам иным», силы которых таинственно властвуют над нашим земным бытием, над «здешним миром и проникают в нашу трезвую, будничную жизнь» (там же, стр. 12). Здесь «*непостижимое*» является как некоторая «*реальность*» (там же).

Обыкновенно в таких случаях ссылаются на ясный рассудок, на здравый смысл и проч. Однако, по замечанию С. Л. Франка, апелляция к «рассудочному сознанию» необоснована и заключает «методологическую произвольность». Дело в том, что она покоится на логической ошибке petitio principii или на ошибке idem per idem. «Никто не судья в собственном деле. Абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть *логически доказано*»... «и мы имеем здесь просто столкновение двух непримиримых точек зрения, если угодно — двух первичных «вер» (там же, стр. 15). «Широкий скептицизм под маской беспристрастия берет сторону рассудочности». И поэтому, прибавим мы от себя, совершает акт явно и тайно

недобросовестный, ибо является скептицизмом по отношению к «мирам иным» и к возможности их познания — и в то же время обнаруживает самую наивную, некритическую веру в отношении к посюстороннему, имманентному, глубоко-эмпирическому, проявляя по отношению к нему именно «слепую веру», слепую в данном случае, когда этот предикат «слепоты» оказывается особенно подходящим. Можно ли «обнаружить *объективное* наличие «непостижимого» в составе самой реальности?» (там же, стр. 16). Речь идет не о безусловной непостижимости или недоступности для нашего *опытного сознания,* а лишь о недоступности для *«постигающего познания»* (там же, стр. 17). Непостижимое может быть «предметно непостижимым» (см. С. Л. Франк, «Предмет знания», гл. 3) — «для нас». Но оно может быть *«само по себе непостижимым»* (там же, стр. 18). Если это так, то мы имели бы на ряду с «трезвым, рассудочным знанием» в понятиях еще другое — именно знание *непонятного* и *непостижимого* — ведающее неведение, docta ignorantia, (там же, стр. 1). Это знание — *еще более объективно значимое.* Оно находится в трех слоях бытия:

1) *В окружающем нас мире, в предметном бытии;*

2) *«в нашем собственном бытии»*, во «внутреней жизни» каждого из нас;

3) «в том слое реальности, который, в качестве первоосновы и всеединства, как то объединяет и обосновывает оба эти различные и разнородные миры» (там же, стр. 19).

Рассмотрим *«непостижимое»* по всем этим трем категориям, именно в том порядке, в каком это делает С. Л. Франк.

В познание предметно-объективно непостижимого С. Л. Франк вводит замечательным текстом глубокого арабского мистика Гуссейна ал Галладжа (ум. 920):

«Познавать значит видеть вещи, видеть, как они все погружены в абсолютное. Начнем с самого простого случая, с схемы обыкновенного формально утвердительного суждения «А есть В». Это суждение значит, «что то, что мы уже познали как А, обладает также содержанием В». Есть второй случай формально логических суждений — это так наз. «экзистенциальное суждение», формула которого «А есть». Это суждение есть выделение из неопределенного (там же, стр. 20). Суждения первого рода могут быть сведены на суждения второго рода. Суждение, взятое в его полноте, есть *содержание* и его *предметный* смысл. Содержание — неопределенно. Поэтому всякое предметное познание предполагает направленность познаваемого взора на «неизвестное». Это есть направленность на некоторый «X», на нечто неизвестное. В этом неизвестном отыскивается и содержание «А»; оно отыскивается в том смысле, что это «А» принадлежит неизвестному (в остальных отношениях) предмету и улавливается именно в его составе и как бы на его фоне»...

(там же, стр. 23). С. Л. Франк дает адэкватную формулу всякого предметного знания «X есть A ». То есть, это значит собственно, что в формуле первичного суждения «A есть B» подлежащее этого суждения есть нечто принципиально неизвестное и даже вообще непостижимое, почему и дается эта так ск. логическая подстановка, уже нам известная : «X есть A». Это значит, что в составе чего то, что мы именуем неизвестным, «X», мы усмотрели некоторое «A»; кроме того, это значит, что это «A» принадлежит также к составу «X», основано на нем и «укоренено в нем» (там же, стр. 23). «Направленность взора на *неизвестное* есть условие возможности всякого познания; и как бы далеко не проникало последнее, эта первичная направленность взора, как таковая, не может исчезнуть, не может быть покинута, или преодолена, потому что она есть основоположная установка того, что мы именно и называем познанием» (там же, стр. 23). Итак, по С. Франку, *познание есть интенциональная направленность на неизвестное, феноменология непостигнутого и принципиально непостижимого, ибо если бы постижение совершилось, феномен знания изчез бы.* Эмпиризм, ограничивающийся «миром известного и чувственно данного», есть своего рода мания, даже просто помешательство — тем более, что эмпиризм многое отбрасывает и из этого чувственного данного, чувственно известного — из того, что ему не подходит, ему не по душе.

Так как Эд. Гуссерль «требует описания *всего* в предмете», то отсюда следует, что, во первых, он не эмпирист, и, во вторых, что он делает интенцию на неизвестное, на непознаваемое, ибо в сущности, если держаться точки зрения Николая Кузанского, то каждый предмет есть стяженный или ограниченный космос, а космос есть ограниченный Абсолют. Значит, «X» в формуле «X есть A» есть стяженный Абсолют и в качестве такового непостижим принципиально. «Отсюда — говорит С. Франк — сознание неведения, как признак и двигатель знания, познавания, сократовское знание своего незнания, ньютоновское смирение перед океаном тайн» (там же, стр. 32). В формуле «X есть A» — «A» есть крошеный островок познаваемого или уже познанного в бесконечном океане «X», окружающем «A» со всех сторон «бездной». Прежде всего это — пространственная бесконечность, молчание которой повергало Паскаля в трепет». Следуя мысли Николая Кузанского о соприкосновении безконечного максимума и бесконечного минимума, С. Франк утверждает, что пространственная бесконечность столь же непостижима и страшна и в бесконечно малом» (там же стр. 34). С расширением наших знаний в области атомистики это соприкосновение двух бесконечностей ныне можно только укрепить. «Но с такой же жуткой очевидностью нам открывается и непостижимость временной бесконечности» (стр. 34). За исключением грубо-элементарных общих тенденций — «мы не знаем о будущем решительно ничего». «Будущее есть всегда

великое X нашей жизни, неведомая, непроницаемая тайна» (там же, стр. 35). Хорошо об этом сказал Тютчев:

Что нашего незнанья
И беспомощней и грустней:
Кто смеет молвить до-свиданья
Чрез бездну двух или трех дней?

Что же касается «прошлого», то, хотя о нем есть память, «но эта память слишком коротка». «Из непостижимой тьмы бесконечного прошлого выступает коротенький, относительно обозримый промежуток времени, как светлая полоска земли из необозримого океана» (там же, стр. 35). Тот же Тютчев говорит:

Природа знать не знает о былом,
Ей чужды наши призрачные годы.

Подобное же придется сказать и «о нашей собственной душевной жизни». Откуда собственно мы происходим? Где и как мы были прежде, чем началось то, что мы здесь на земле зовем нашей жизнью? Или нас вообще не было, как это принимает «здравый смысл», как нечто самоочевидное? Но что должно означать небытие нашего я, нашего бытия для себя — противоречащее, казалось бы, самому существу той реальности, которую мы здесь имеем в виду? И что ждет нас в будущем? Что будет после нашей смерти? Бездна неведения здесь еще более очевидна — тьма непостижимого еще более непроницаема. Кто решится утверждать, что может достигнуть здесь достоверного знания и выразить его в ясных понятиях? (там же, стр. 35). Но даже то, что мы считаем опознанным, содержит в своей бесконечно большей части «*непознанное*». «Все познанное, знакомое, известное не перестает оставаться для нас непостижимой тайной» (там же, стр. 36). По этому поводу Фет выразился так:

Я жить хочу — кричит он дерзновенный,
Пускай обман — о дайте мне обман.
И в мыслях нет, что это только лед мгновенный,
А там под ним бездонный океан.

В сознании этого непостижимого вне знания и в самом знании возникает то характерное философское представление, которое Кант назвал «вещью в себе» («Правда, Кант не употреблял это понятие в данном, нами разбираемом случае») (там же, стр. 37).

Исходя все опять таки из соприкосновения бесконечного максимума и бесконечного минимума, как это дано у Николая Кузанского, С. Франк утверждает, что «*всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что* мы когда либо сможем о нем узнать; а *что* оно подлинно есть во всей своей глубине — это и остается для нас непостижимым» (стр. 38).

Мнение, что все постижимо, и нет никаких тайн, действительно придется признать такой минимализацией духа, которая сама делается загадкой. С. Франк совершенно верно именует такое состояние духа, свойственное позитивистам, «тупым филистерством». И с горечью мы прибавим здесь от себя, что это «тупое филистерство» перед океаном «непостижимого» в нас и вне нас тоже в конце концов есть нечто «непостижимое» — во всяком случае для тех, кто раскрыли свои глаза для бесконечности и пробудили свои уши, свой внутренний метафизический мир, для той самой *«музыки сфер»*, которую слышали пифагорейцы и Кеплер, и которая была дополнением красоты к их познавательному подвигу, и без которой все их «точное знание» превратилось бы в «тупое филистерство».

В гносеологию „постижения непостижимого через непостижение" С. Л. Франк вносит очень важное понятие, дополняющее концепцию абсолютного максимума и абсолютного минимума у Николая Кузанского, вернее, дающее ее метафизическую и терминологическую транскрипцию. Речь идет о понятии *полноты*. Невозможно — заметим от себя — построить столь важное для философии *понятие формы* вне понятия полноты. Это понятие, кстати сказать, играет чрезвычайно важную роль как в церковной, так и во внецерковной метафизике, особенно в метафизике Богочеловечества.

С. Франк утверждает, что в предметном бытии привходит в понятие этого бытия *полнота* (греч. pleroma). Полнота как бы разрывает внешние логические оболочки и *дает избыток содержания над его объемом* и вообще *превосходит понятие* (и притом не только количественно). Этот избыток таков, что „выходит" за пределы всякого „содержания понятия" и, притом, „по самому своему существу". Он есть не содержимое, но *содержание»* (там же, стр. 43). С. Л. Франк придумал для этого термин *«трансрациональность»*.

Согласно Николаю Кузанскому, это — то, что *«объемлет»* предмет. Это собственно и есть *«непостижимое по существу»*. Его можно еще назвать в терминах о. Павла Флоренскаго и о. Сергия Булгакова „софийной глубиной понятия". Здесь глубина содержимая и глубина содержащая — опять таки согласно Николаю Кузанскому — соприкасаются.

Полнота предметного бытия связана с его металогичностью и иррациональностью. Как показано было в „Предмете знания", законы логики являются выражением „принципа определенности бытия" и имеют смысл только тогда, если опираются на металогичность бытия или, вернее и точнее, на *металогическое единство бытия*. Металогическое единство бытия обосновывает законы логики, но само этим законам не подчиняется, будучи выше и глубже их. Этому вполне соответствует „совпадение противоположностей" (coincidentia oppositorum), которое связано и с полнотой и металогичностью. Металогичность бытия пости-

гается интуитивно, непосредственно. «И металогичность, интуитивно постигаемая в образе всякого бытия, есть первоисточник всякого предмета знания“ (там же, стр. 50). В силу именно этого то, что именуется обычно реальностью, то есть вещностью, открывается нам как *«по существу непостижимое»* (там же, стр. 50).

И опять таки в полном согласии с духом философии Николая Кузанского, С. Франк утверждает, что непостижимость реальности вытекает отнюдь не из области наших познавательных способностей или каких либо других их недостатков, а по той причине, что явно нам предстоящий состав реальности *«сам по себе, по своему существу превосходит все выразимое в понятиях и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное»* (там же, стр. 50).

Реальность есть некое исконно первобытное целое и «по своей *модальности,* т. е. по характеру своего бытия, содержит в себе что то иное, чем всякое содержание наших понятий» (там же, стр. 51). Для обозначения этого различия между логической структурой понятия, обусловленной его признаками, и его подлинным иррациональным бытием, можно пользоваться двумя немецкими понятиями. Именно: для первого — Gehalt, для второго — Inhalt. Первый термин соответствует термину *«нечто»*. Второй — термину *«целое»*. По совершенно верной мысли С. Франка *«нечто»* и *«целое»* находятся в состоянии несоизмеримости, они *иррациональны* друг другу. В связи с этим С. Франк и критикует понятие «субстанции», которое в сущности нельзя отнести ни к Gehalt, ни к Inhalt, но которое является простым носителем свойств, акциденций и содержания.

Понятие субстанции совершенно естественно заменяется понятием *связи.* Ибо *«на свете нет и не может мыслиться ничего, что могло бы быть само по себе без всякой связи с чем либо иным»* (стр. 51). Говоря короче, бытие всеедино, соборно, единодушно, софийно, духовно. Чисто метафизическим признаком здесь является признак *всеединства бытия.* Таково и свойство Божие, которое характеризуется внутренней металогической связью, а во вне, как «первооснова», «творец», «вседержитель» — и «Он немыслим без отношения к тому, что есть Его творение» (там же, стр. 52). К этому прибавляет С. Франк, что Gehalt *«дефинитно»*, определимо в понятии и его признаках, Inhalt *«трансдефинитно»*, не поддается определению в понятии и его признаках, выходя за границы всяких дефиниций, за границы всяких «определенностей». Выход за пределы дефинитности, «трансдефинитный» момент реальности, ведет к тому, что наше мышление, поскольку оно служит именно познанию реальности, должно всегда оставаться *диалектичным,* т. е. иметь своей движущей силой именно сознание неадэкватности своего рационального существа, и должно пытаться — в форме рациональности, которая одна ему доступна, — все же всегда преодолевать односторонности всего рационального (там же, стр. 53).

Теперь мы переходим к тому, что в реальности является загадкой *неповторимости, единственности,* и что именуется *«индивидуальностью»*. Неповторима не только индивидуализация реальности, но «каждый частный отрезок ее» (там же, стр. 54). В индивидуальности и общее и единичное одинаково *конкретны.* Кроме того «общее есть объективное, а отнюдь не только субъективное единство; в этом смысле логический реализм бесспорно прав» (там же, стр. 54). Сверх того, прибавим от себя, — общее *проявляет* себя через индивидуальное — здесь Аристотель в каком то смысле прав; поэтому реализм и номинализм оба правы, находясь в состоянии парно соотносительной диалектической зависимости. Конечно, мы здесь исключаем тот плоский номинализм, который является одним из орудий воинствующего позитивизма и материализма с их неизменной тенью — беспомощной и жалкой сенсуалистически-эмпирической «теорией познания». «Род и вид с этой (т. е. реалистической) точки зрения сами являются конкретными единствами, созерцаемыми через единично-конкретное, которое, как таковое, сохраняет свою полную значимость, как нечто неповторимое и незаменимо единственное» (там же). Очень важно утверждение, родственное Кузанцу, хотя идущее далее его, что *«в конкретном содержании реальности безусловно отсутствует множественное число»* (там же). Это значит, что реальность не знает имен нарицательных, но только собственные, и не знает количества. По этому поводу вспоминается С. Франком мудрость Гете, что «если боги говорят, их язык — язык, адэкватный самой реальности — состоит из одних имен собственных» (там же). И именно в этом смысле, как это не покажется парадоксальным, *имя собственное есть общий, универсальный закон,* а «нарицательное имя» берет реальность как частный случай чего то общего, как одно из многого — что именно неадэкватно самой реальности» (там же). Чрезвычайно важно указание, что средством узрения конкретности является *любовь.* И действительно любовь есть прежде всего *именование.* И любовь делает то, что всякая конкретность незаменима. Для равнодушия («официальное отношение») и ненависти (продолжение «официальщины» в сторону от нуля к отрицанию) существует либо только нарицательное, либо вообще ничего не существует, либо делается установка на несуществование — отстранение, убиение, разрушение. Конкретное же существо, коль скоро мы его узрели через любовь, «никто и ничто на свете не может нам его заменить» (там же, стр. 54). «Эта индивидуальность, будучи... по самому своему определению «необъяснимой» и «непонятной», есть таким образом как бы наглядный показатель *непостижимого* в существе реальности» (там же).

Мы уже видели, что реальность в ее конкретности находится по ту сторону определения, что она «трансдефинитна» в силу своей металогичности, не исчерпываемой наличностью тех

или иных признаков. Она находится в силу той же металогичности по ту сторону каждого числа, как бы оно велико не было, если рассуждать о количестве входящих в реальность признаков. Это и будет тем, что делает реальность *трансфинитной.* Это есть «единство определенности и неопределенности» (там же, стр. 59). Этим, кстати, дается, так же как у Кузанца и его последователя Джордано Бруно, источник и обоснование *монадологии и энтелехийной морфологии.* Здесь ставится также и проблема трансфинитной идеи-энтелехии, проявляющей себя, воплощающей себя в конкретном монадологическом единстве *содержания—формы.* Особенно напитано духом Николая Кузанского нижеследующее утверждение:

«Будучи *трансфинитным,* бытие и как всеобъемлющее целое всегда есть *нечто большее и иное, чем все мыслимое,* более того: *оно естъ нечто большее и иное, чем все, что оно как в готовом и законченном виде уже естъ».*

И еще сильнее и глубже является утверждение о возможном, как сущем переживаемом. «Оно есть реальность как сущая возможность и *того, что не естъ...* оно может быть лишь *пережито»* (там же, стр. 59). Это конечно есть своеобразный углубленный и, если угодно, *трансфинитный экзистенциализм.* Его радикальное отличие от современного, модного и уже глубоко опошленного стараниями Сартра и тутти кванти — в том, что он идет в глубину, имея в пределе трансфинитную бездну, в то время как модный экзистенциализм растекается по поверхности, плосок, бесвкусен и есть в сущности нечто глубоко недобросовестное, фальшивое, снобическое и показное и уже во всяком случае не пережитое. Если же и пережитое, то столь же мелкое по переживаниям, что делает его ниже и мельче любого переживающего человека толпы, не пишущего об экзистенциализме. Здесь речь идет о так наз. «элите снизу», единственным объектом которой является то, что один из этих пошляков назвал «интеллектуальным комфортом» (comfort intellectuel).

Тема *переживания* трансфинитной бездны в любом отрезке реальности, конечно, не есть впадение в уничтоженный Гуссерлем «психологизм» — наоборот, это есть появление *новой абсолютной и феноменологической психологии, увенчанием которой и является переживание трансфинитной бездны конкретной реалъности в ее неименуемом всеединстве и в ее именуемом, но тоже трансфинитном отрезке.*

«*Во всякой точке бытия* внимательному, проникающему в подлинное существо взору *открывается неизмеримая и неопределимая бездна трансфинитного»* (там же, стр. 60). Это приводит к той идее Николая Кузанского (если ее додумать, как математически, так и метафизически до конца), что *точка едина, единственна и к ней неприменимы временно пространственные категории — уже в силу ее постулятивной отрицательности, апофатичности.* Эта идея была развита автором этих строк к работе «Нуль,

точка и монада». Это так, ибо полнота бытия «*присутствует во всяком его отрезке, во всякой частной реальности,* сколько бы малой или ничтожной она не казалась по своему объему или содержанию» (там же). Мало того: как нами было уже указано в названном труде «Нуль, точка и монада», по мере уменьшения данного отрезка реальности и приближения ее к точке, растет парадоксальным образом ее всеобъемлющая широта и глубина, чтобы в момент, когда она станет точкой, то есть ничем, она стала общим единством, то есть всем.

Это и значит, что любой отрезок реальности не только единственен и неповторим, но что по мере своего «уменьшения» и приближения к «абсолютному минимуму» — по выражению Николая Кузанского, — он приближается к «абсолютному максимуму» и совпадает с ним. Здесь «прямая совпадает с окружностью круга», — при условии его бесконечности. Это значит также, что квадратура круга становится возможной тоже в плане абсолютного максимума или минимума.

До сих пор мы вращались в плане пространственных и стабильных символов реальности, в плане эссенции-бытия. Теперь переходим к временному плану становления, бывания, перемены,

«*Время* или *становление*» вполне непонятно и непостижимо. Об этом С. Л. Франк говорит в X главе своего «Предмета знания». В наше время Гейдеггер дал грандиозную попытку — если не разрешить загадку времени, то по новому ее поставить, связав время с экзистенцией и со стремлением всякого становления к небытию. Это — точка зрения, прямо противоположная Бергсону, для которого время есть наростающее в своем качестве становление, имеющее своим пределом Бога.

С. Л. Франк начинает с парадоксов Зенона Элейца, доказывающего невозможность движения, то есть в конце концов времени и становления, связывая это доказательство с общими проблемами бытия и небытия, как они поставлены в школе элеатов. Автор «Непостижимого» утверждает, что древний Зенон был прав, «когда доказывал невозможность прохождения тела через определенное место: ибо это прохождение или движение не может быть постигнуто ни как бытие, ни как небытие тела в данном месте; и все попытки рационального опровержения этой аргументации остаются безрезультатными» (там же, стр. 61). Наука и рациональное познание рассматривают «становление, как уже *ставшее, свершившееся,* как в готовом законченном виде данное в аспекте *прошлого*, и определяет именно то, что в этом образе определенно — например длину пройденного пути»... При этом надо заметить, что и само время измеряется «длиной пути, пройденного часовой стрелкой или солнцем», а также «закономерной сменой одного состояния другим при изменении» (там же, стр. 61). Трудность здесь в том, что время и пространство, которым измеряют течение времени,

несоизмеримы не только количественно, но и качественно. Кроме того, как на это было постоянно указываемо Бергсоном, время есть чистое качествование, а потому в понятии «измерения времени» содержится внутреннее противоречие, некоторый основной гносеологический дефект, вопиющее contradictio in adjecto.

Кроме того речь здесь идет не об абсолютной длине, но относительной, в контексте периодизмов, то есть это значит, что уже в само понятие измерения времени включена и относительность. Конечно, все эти дефекты исчезают, если последовать Кузанцу и релятивность эту поставить в зависимость от Абсолютного Максимума, вообще от Абсолюта. Но пути этого закрыты и даже означают неизвестно что. «Собственное существо становления, *как такового,* момент динамичности в нем, то, что при этом «делается», «совершается», остается при этом вне поля зрения» (там же, стр. 61). Кроме того, отвлеченное мышление, проектируя движущееся, как покоющееся, «просто проходит *мимо* существа становления и времени» (там же, стр. 61). С. Л. Франк указывает на то, что величайшие философы, как то Платон, Гегель, Бергсон вынуждены прибегать при определении проблемы времени к метафорам, лишь подтверждающим недоступность понятия времени, бывания, становления, изменения и проч. Гегель говорит о «беспокойстве в себе», (выражение, кстати сказать, вполне психологическое и экзистенциальное), Платон — о «хлопотливой сущности, которая всегда неудовлетворенно стремится к пополнению» (уже совершенейший экзистенциализм в духе термина «die Sorge», предвосхищающем Гейдеггера); Бергсон говорит об изменении и притом качественном (впрочем и чисто количественное изменение вряд ли вообще возможно — качество с количеством сопряжены неразрывно). Все эти метафоры и образы «свидетельствуют о непостижимости того, что нам здесь открывается» (там же, стр. 61). И еще сильнее: «Время так же непостижимо как вечность» (там же). Здесь соприкосновение с тайной того, что мы называем «сотворением мира» (там же, стр. 62). «Ведь все то, что мы называем существующим, *включая нас самих*, совсем *не есть,* не стоит на твердой почве» (там же). В подтверждение С. Л. Франк приводит знаменитый и вечно свежий грандиозный текст Платона о том, что наш мир «только возникает и гибнет, а по настоящему совсем *не есть*». И это непостижимо даже по отношению к самому будничному отрезку нашей жизни. Становящееся бытие есть бытие обязательно в потенции, в возможности. Понятие же возможности поднимает вечно неразрешимую тему *свободы.* Понятие возможности «принадлежит — по Аристотелю — к составу самого бытия». Можно даже сказать, что в бытии возможное есть одна из форм бытия. Наконец сюда же привходит и проблема *творчества.*

Формула этой темы во всей ее совокупности и ее самом общем виде дана С. Л. Франком так:

«Все сущее *есть и то, что оно еще не есть*» (там же, стр. 64). Это конечно не только антиномия, но еще непонятная апория, безысходная трудность. Избежать ее можно только отчаянным элеатским способом — отрицая изменение, становление и объявляя все это лишь иллюзией.

Сверх того, все сущее «возникает не из *определенного* основания, а именно лишь из трансфинитного существа реальности, из неопределенной и неопределимой реальности» (там же, стр. 65).

«Наука имеет право и обязанность работать так, *как если бы* все было рационально определимо; в этом заключается ее творческий пафос, и ей не нужно и даже вредно — ставить и обсуждать вопрос, так ли это на самом деле. Но раз этот вопрос поставлен, то обоснованный, адэкватный по существу дела ответ на него может быть *только отрицательным*» (стр. 66).

В дополнение к этому скажем, что в этом заключается радикальное отличие науки от философии: наука есть всегда в каком то смысле «недомыслие», ей необходима полицейская инстанция позитивистической цензуры, она живет запретом, исисходящим от так наз. «либрпансерства», «просветительства», то есть, как раз не только от связанной мысли, но вообще от отсутствия какой бы то ни было мысли, от трусости мысли и, как это всегда бывает с трусами, от жестокости по отношению к мысли, от мыслеубийства — в то время как философия обязана бесстрашно *мыслить до конца*, она отвергает всякую цензуру и при малейшем прикосновении ее — умирает.

Мудрец отличен от глупца,
Тем, что он мыслит до конца.

Мыслить же до конца значит мыслить без конца, то есть стоять перед задачей бесконечно трудной — преодоления непреодолимого и постижения непостижимого.

Этим по настоящему поставлена тема свободы: «будущее», «взятое в перспективе сверхвременности, есть сама потенциальность, которая по самому своему существу есть нечто неопределенное» (там же, стр. 67). Но это значит, что потенциальность совпадает со *свободой* в самом общем смысле этого слова (там же, стр. 67). С. Л. Франк дает новое обоснование «первой» и «второй» свободы.

В конкретно сущем наблюдается дуализм «бурлящего хаоса», «динамизм *беспорядочности*» и «динамизм определения, *упорядочения*» (там же)... «В этом неразрывном двуединстве состоит существо потенциальности как первичной свободы, которая постулирует *трансдефинитность* и *трансфинитность* реальности; бытие *не есть только то — и ровно столько то, — что и сколько оно уже есть;* оно напротив *пластично;* оно не только

*есть*, но и *делается*, как бы *творит самое себя;* оно растет, изменяется, формируется» (там же, стр. 68).

Непостижимое предстает перед нами как безусловное бытие и реальность. Реальность шире действительности, и деление на действительность и субъективность есть деление «условное и относительное» (там же, стр. 73).

*Кроме того, «будучи сферой того, что есть объективно, на самом деле сама действительность* не укладывается в свою очередь в понятия объективно сущего, так как она лишена основного признака — объективно-однозначной определенности содержания» (там же, стр. 75).

Особенно в определении непостижимости действительности сказалось влияние мысли Николая Кузанского.

... «Действительность» есть понятие, мыслимое лишь в соотносительной связи с возможностью: то, что актуально *есть*, отличается как таковое от того, что *может быть*, и представляет за своими пределами последнее. Поэтому, целокупное бытие не может быть «действительностью», а может быть только сущей потенциальностью, рождающей из себя действительность, основой бытия, объемлющей в себе и актуально и потенциально сущее, — и то, что уже есть как действительность, и то, что лишь *может быть*» (там же, стр. 78).

Итак, «понятие предметного бытия *по своему содержанию шире понятия действительности*» (там же, стр. 78).

В основании всякого бытия лежит то, что обусловливает собою идеалистическую точку зрения, и что можно назвать «*безусловным бытием*». В языке этому соответствует безличная форма глагола и местоимения среднего рода, например «il y a, es gibt, there is, рус. «имеется». Его можно назвать также еще неопределенным местоимением «нечто», «что-то». Из этой проблемы возникает то, что связано с вспомогательным глаголом «быть», особенно в его третьем лице — «есть».

«Головокружительный, почти, приводящий до грани безумия вопрос: что собственно мы подразумеваем под словом *есть?* что это значит, что что либо вообще *есть?* Этот вопрос разрешается сам собой через усмотрение, что *выход за пределы всего постижимого и выразимого в понятиях и есть существенный определяющий признак именно того, что мы разумеем под реальностью*» (там же, стр. 89).

Что же касается «реальности вообще», то она нам не дана; «она дана *лишь самой себе* — и *нам* лишь постольку, поскольку мы сами есмы эта реальность. Она не есть предмет созерцания, рассмотрения, размышления; лишь в немом несказанном переживании *она сама* молча *высказывает себя*» (там же, стр. 94).

«Эта реальность есть то, что открылось индусской мысли как *брахман*, как то, что познается не познающим, а тем, кто не познает, и что вместе с тем совпадает с последней бездонной

глубиной нашего собственного внутреннего бытия, *«атмана»* (там же, стр. 95).

Здесь мы подходим к тому особому очень важному термину, где слились понятия духа и тела, то, что можно назвать высшей категорией *«зоэ»* и нисшей, элементарной *«биос»*. Понятие это — *«жизнь»*. «Реальность в этом смысле совпадает просто с *жизнью* в самом конкретном смысле этого слова — *с жизнью вообще»* (там же, стр. 96).

Теперь мы уже в достаточной степени осведомлены по поводу понятий особенно существенных для сферы *«умудренного неведения»* или *«ведающего, знающего неведения»* (docta ignorantia)— столь существенного, центрального понятия философии Николая Кузанского. Оно и есть средство «познавать и определять непостижимое, *именно как таковое»* (там же, стр. 99).

«Познавать — значит определять, улавливать» как определенность; а форма определенности вырастает впервые из отрицания» (там же, стр. 99).

Отрицание есть «универсальное орудие познания». Автор этих строк считает, кстати сказать, что *«форма»* — в том числе и формы познания, определяются (как и само определение) отрицанием.

В сущности не трудно показать, что *отрицание есть негативная форма онтологического аргумента* и приводит к *идее сохранения формы,* подобному закону *устойчивости сохранения всякого бытия, «материи», субстанции»* и вообще всякого начала. Тема эта разобрана нами особо.

«Отрицание» — точнее: «отрицательное отношение» — принадлежит, таким образом, к составу самого бытия и в этом смысле *отнюдь не может быть отрицаемо»* (там же, стр. 107). Конечно, не надо смешивать здесь это метафизическое и логическое отрицание с психологической репульсивной эмоцией, моральной дисквалификацией и проч. в этом роде — вплоть до того, что можно назвать вслед за С. Франком «отклонением ложных мнений». Итак, поскольку отрицание есть «ориентирование в самых соотношениях реальности, всякое отрицание есть одновременно *утверждение реальности отрицаемого* отношения и тем самым — самого отрицаемого содержания. «Улавливая истинный смысл отрицания и тем возвышаясь над ним, мы утверждаем реальность и *в форме негативности.* Мы возвышаемся до универсального «да», до иного, всеобъемлющего *приятия бытия,* которое *объемлет и отрицательное отношение и самое отрицание, в качестве,* так сказать *правоверной и неустранимой реальности»* (там же, стр. 107).

Идеализм Канта ложен и неудовлетворителен в качестве субъективного — а сверх того «неясно» отношение «категорий» к *«логическим формам мысли»,* к «началам», конструирующим *«раци-*

*ональность*» (там же стр. 110). Здесь то и открывается источник того «*целомудренного обладания без вожделения*» — не добыча, а чистый *дар* (там же, стр. 113). Этим как раз и является «*ведающее целомудренное неведение*» (там же, стр. 113). Его предпосылкой является »*интеллектуальное смирение*».

Оно одно «дарует нам полное, единственно адэкватное обладание самой истиной» (там же, стр. 113). Этим устраняется неправомерное и нецеломудренное любопытство в пользу законной и целомудренной любознательности, не знающей задних мыслей, каковые имеются и в метафизике. С. Франк приводит здесь постулат Гете, советовавшего ничего не искать «*позади* явлений», но удовлетворяться, «на подобие детей, чистым опытом, ибо он сам есть истина» (там же, стр. 113).

Здесь, по мнению автора этих строк, как раз и вступает в свои права то, что можно назвать «антиномическим познанием» — интерпретацией антиномий Канта у гениального о. Павла Флоренского. Этого же мнения держится и С. Франк. Аргумент его прост и неотразим: «непостижимое в собственном смысле не может быть уловлено *ни в каком суждении*» (там же, стр. 115). «Поскольку же все же необходимо, чтобы познание непостижимого совершалось в суждении.., это осуществимо... в утверждении несказанного и непостижимого и все же очевидного — *единства утвердительного и отрицательного суждения*» (там же, стр. 115). Это объясняется по мнению автора этих строк тем, что отрицательные суждения, будучи бесконечно шире и глубже, чем утвердительные, разрывают оболочку формальной логики и переходят в *онтологию*. Этим и объясняется то, что отрицание, как мы уже сказали, есть отрицательная форма онтологического аргумента, имеющего, кстати сказать, для себя и катафатическое, положительное дополнение. Метафизическое богословие «Ареопагитик» дало грандиозный образец этого рода построения.

Отсюда следует и антиномизм — отнюдь не в качестве «агностицизма» или принципиального утверждения бесстыдной двусмыслицы, но в том смысле, что совершенное познание, то есть в конце концов «умудренное неведение» *непостижимого*, должно сочетать в себе по традиции, идущей от Ареопагитик, «*апофатику*» и «*катафатику*», т. е, отрицание и утверждение.

Антиномизм есть по замечательной терминологии С. Франка «трансрациональная позиция» — будучи в отношении объединяемых ею противоречащих отвлеченных познаний «витанием» *между* и *над* ними—само по себе совершенно устойчивое, твердо опирающееся на саму *почву* реальности *стояние*. О нем Николай Кузанский говорит: «великое дело быть в состоянии твердо укрепиться в единении противоположностей» (magnum est posse se stabiliter figere in communicatione oppositorum). Опирается в этом С. Франк и на Якова Беме: «*В том и состоит великое*

*чудо, что Бог из одного сделал два и, эти два все же остаются одним»* (цит. стр. 119, там же).

В сущности этим и заключается то, что можно назвать формальной или инструментальной частью удивительной книги С. Франка. Вторая и третья части ее являются тем, что можно назвать религиозной или священной метафизикой, «философией откровения», чтобы применить терминологию гениального Шеллинга, которому в его глубинной части всем обязан неблагодарный Гегель.

Ограниченные размеры настоящей статьи не позволяют нам выйти за пределы того, что можно назвать «гносеологическим инструментализмом», и войти в область собственно онтологической и богословской метафизики. Мы ограничились изложением лишь *метода умудренного неведения* у С. Л. Франка с постоянными указаниями на то, что благодаря этому чрезвычайно одаренному и глубокому мыслителю, русская национально-философская мысль чрезвычайно обогатилась привнесением в нее огромных, по истине неисчислимых богатств, какими являются творения Николая Кузанского. Это привнесение было *творческим,* перерабатывающим и идущим далее усвоением. Лишь силе такого калибра, как С. Л. Франк, дано было поднять, усвоить и выйти на самостоятельный путь, имея в качестве «вечного спутника» бессмертного Кардинала из Куэса.

С. А. ЛЕВИЦКИЙ

# ЭТИКА ФРАНКА

Богатое творческое наследие С. Л. Франка только теперь начинает оцениваться по достоинству. В центре философского творчества Франка стояли преимущественно вопросы гносеологического и метафизического порядка — идея «живого знания», метафизика Всеединства — те идеи, которые с такой глубиной и с таким блеском были развиты им в «Предмете знания» и в «Непостижимом». Конечно, как у всякого большого философа, учение Франка определяется также и этическим пафосом; недаром одна из первых его статей носит заглавие: «Фр. Ницше и этика любви к дальнему». Этические идеи, в связи с социальной философией, которая всегда занимала Франка, затронуты им в его многочисленных этюдах, в частности, в статье «Этика нигилизма» (в сборнике «Вехи»), в «Крушении кумиров» и, особенно, в «Духовных основах общества». Но по настоящему Франк занялся этической проблематикой лишь в последнем своем произведении «Свет во тьме», которое носит подзаголовок «Опыт христианской этики». Но именно в этом последнем произведении мировозрение Франка претерпело некую эволюцию, о смысле которой мы будем говорить ниже.

Во всяком случае, тема об «этике Франка», хотя и не попадает в самый центр его учения, все же затрагивает важные жизненные центры целостного мировоззрения философа.

Одушевляющей темой всего учения Франка была метафизика Всеединства, — своего рода мистический пантеизм или, точнее «панэнтеизм». Но пантеизм, как всякий монизм, вообще говоря, не создает благоприятных предпосылок для этического пафоса. Ибо он не создает того напряжения между должным и сущим, которое составляет conditio sine qua non этического пафоса. Если должное уже содержится во всеобъемлющем единстве, то оно тем самым теряет свою императивную силу. Дуалистические системы гораздо более чреваты этикой, чем системы монистические. Киркегард однажды сказал: «Монизм есть метафизическое покушение на этику». Конечно, система Франка слишком утонченна, чтобы ее можно было просто «подвести» под «монизм», тем более, что сам Франк характеризует формально свою систему, как «антиномический моно-дуализм». А что касается до упрека в «пантеизме», то сам автор указал в «Свете во тьме», что его система заслуживает скорее названия «панэнтеизм», который утверждает как проникнутость творения Творцом, так и трансцендентность Творца миру. Но все же «панэнтеизм» можно рассматривать как особую, услож-

ненную и уточненную форму пантеизма, и поэтому даже панэнтеизм несвободен от некоторых специфических недостатков, присущих пантеизму вообще (недооценка силы мирового зла, умаление свободы). Как мы увидим ниже, у Франка панэнтеистические мотивы переплетаются с теистическими, и поэтому всякое однозначное толкование его учения было бы искуственным его упрощением. Но одна из целей нашей статьи заключается именно в том, чтобы указать на некие органические антиномии, проникающие собой учение Франка. Именно в проблеме зла мысль Франка претерпела некую эволюцию, о смысле которой нам придется говорить ниже.

Конечно, этика не обязательно должна вытекать из метафизики, но этика должна, во всяком случае, как-то согласоваться с учением о бытии. В частности, этика Франка настолько тесно связана с его целостной системой, что в настоящей статье нельзя обойти ее молчанием.

Учение Франка о Всеединстве есть глубоко оригинальная и переосмысленная интерпретация учения о Всеединстве Вл. Соловьева. Этим, разумеется, нисколько не умаляются огромные заслуги Франка, тем более, что он построил свое учение с большей основательностью, чем Вл. Соловьев. Но этим констатируется шеллингианская традиция (имея в виду позднейшую редакцию учения Шеллинга) учения Франка — стремление к преодолению «отвлеченных начал» в метафизике Абсолютного, оставаясь на почве учения об Абсолюте.

В настоящей статье мы оставляем в стороне гносеологию Франка и скажем лишь несколько слов об его метафизике, гл. образом в той, позднейшей и более зрелой редакции, в какой она была выражена в «Непостижимом». В качестве эпиграфа к этой книге Франк взял цитату из любимого своего мыслителя Николая Кузанского: «Непостижимое постигается посредством своего непостижения». И во всей книге Франк дает нам почувствовать, что «познаваемый мир окружен для нас темной бездной Непостижимого». «Творческое безусловное бытие», говорит он, «есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается мир». И еще далее: «Неведомое и запредельное дано нам именно в этом характере неведомости и не-данности с такой же очевидностью, как содержание непосредственного опыта». В этих формулировках дано образное и философски-насыщенное выражение мысли о том, что всякое «предметное бытие» укоренено в Абсолютном — в Непознаваемом.

Едва ли не самое ценное в книге, это — новое в философии различение, проводимое им между «Непостижимым для нас» (кантовской «вещью в себе») и «Непостижимым в себе». Абсолютное непостижимо, по Франку, вовсе не только в силу ограниченности человеческого рассудка. Оно непостижимо, так сказать, и для себя, по самой своей природе, превосходящей рамки рациональности. Но именно осознание непостижимости Аб-

солюта приобщает нас к Непостижимому, которое, таким образом, раскрывает себя в нас. Считать эту исконную непостижимость Абсолюта только следствием ограниченности рассудка значит упрощать проблему, значит низводить тайну до степени секрета, значит точно очертить границу, за которой человеческому рассудку искать нечего. Франк тонко замечает при этом, что тогда человеческий рассудок, под предлогом непознаваемости абсолютного бытия, с тем большим рвением стремится выхолостить все глубинное из предметного мира, вложить его в прокрустово ложе своих рациональных категорий. В противоположность этому, Франк всей силой своего философско-литературного дара показывает, что Непостижимое пронизывает собой всю реальность, что оно везде свидетельствует о себе, просвечивает через все предметы с определенной очевидностью, в качестве «явной тайны» (невольно здесь вспоминается Тютчев: «и мы плывем, зияющею бездной со всех сторон окружены»). По существу, Всеединое Непостижимое Франка есть абсолютное Божество апофатического богословия, есть то «ничто», в котором Фауст надеялся найти все. Абсолютное Непостижимое, как «безосновная основа мира», есть больше чем бытие, оно есть «потенциальность» и «свобода». Оно есть то, что творчески порождает само бытие, вернее, то «лоно» из которого «проистекает» бытие (Франк вводит в русский язык слово «мочь» в качестве существительного, для выражения этой творческой мощи, порождающей самое бытие). Эта потенциальность, или «сущая мо̀чь бытия», совпадает со свободой, которую Франк характеризует, как «последнюю», сокровенную глубину человеческой личности. Именно через свободу совершается переход «мо̀чи» в действительность, именно в свободе дана живая связь между первоисточником бытия и самым «готовым» бытием. Свобода, по Франку, «трансрациональна». В связи с этим он намечает интересное преодоление детерминизма. Детерминизм означает «определенность одной определенности другой». Но, так как глубина личности есть «самость», как внутренее обнаружение Непостижимого, то мы получаем «определенность определенности неопределенностью» т. е. свободу.

На протяжении всей книги, Франк подробно анализирует три пласта предметного бытия — внешний мир, внутренний мир и мир идей; во всех этих трех пластах он находит Непостижимое, и не только как «иррациональный остаток», но как неисповедимую глубину бытия. Так, напр., он говорит о «трансцендировании во-внутрь» — к сокровенной глубине нашего самобытия.

Показывая рациональную неразрешимость традиционных философских антиномий, Франк оправдывает этим частичную законность скептицизма. Он показывает, что традиционные антиномии свободы и необходимости, скептицизма и догматизма

и т. д. могут быть разрешены лишь в свете «антиномического монодуализма», т. е. через раскрытие антиномий и усмотрение их металогического единства.

Непостижимое есть, таким образом, сфера «совпадения противоположностей» (coincidentia oppositorum), для обозначения чего Франк и вводит термин «монодуализм», или «двуединство». В свете этой высшей интуиции Всеединства всякое взаимоисключающее «или — или» превращается во всеобъемлющее и всеутверждающее «и это — и то». Иначе говоря, в свете металогического Всеединства все мучительные противоречия жизни и бытия разрешаются во всепримиряющем синтезе. Вслед за Николаем Кузанским, Франк называет такое высшее, металогическое знание «умудренным неведением», — «неведением», ибо высшая мудрость смиряет гордыню разума, «умудренным», потому что это «неведение» проистекает не от недостатка, а от сверх-полноты знания.

В своей последней глубине, Непостижимое есть «Божество», «Святыня». Как и для Мейстера Экхардта, «Божество» для Франка глубже, чем личный Бог, который «немыслим без отношения к тому, что есть Его творение». «Личный Бог положительного откровения», говорит он, «рождается из неисследимой глубины божества», которое должно мыслиться как чистое «самобытие», без отношения к чему-либо другому (к миру), так как и это другое находит свое основание в самом Божестве. Но, если мы сосредоточимся только на чистом самобытии Божества, то мы потеряем из виду живую связь между Богом и миром, между Богом и человеком. Антиномия божественного и тварного должна быть пережита в полной мере перед тем, как будет найден высший синтез. Если Богу нет никакого дела до сотворенного Им мира, то такой Бог будет подобен «метафизическому чудовищу» (выражение Джемса). Но если, с другой стороны, человеческое «я» утверждает себя вне отношения к Богу, если человек обожествляет свою волю, то он становится одержимым ненасытной жаждой самоутверждения. Так, личность становится для себя «фиктивным псевдобожеством», из чего возникает борьба всех против всех — «адская мука земного существования». Так, в отрыве от Всеединства видит Франк главный источник мирового зла — вывод, к которому неизбежно приходит всякая метафизика Всеединства. Но именно этот вывод чреват трудностями для решения проблемы теодицеи.

### Проблема зла

Франк отказывается найти выход в традиционной теодицее — ссылкой на человеческую свободу. Он даже настаивает на том, что именно во зле мы несвободны, ибо «одержимы», тогда как путь Добра (единения) приводит к истинной свободе. Он даже договаривается до утверждения, что проблема теодицеи,

вообще, неразрешима рационально. Мало того, по Франку, «объяснить зло значило бы оправдать зло», что и нечестиво, и невозможно. По Франку, зло можно лишь «описать», а не объяснять. Это есть, по существу, отказ от решения проблемы теодицеи, и такой отказ в высшей степени характерен для той философской позиции, которую занимает Франк. Ведь неспособность объяснить источник зла является Немезидой всякого пантеизма, чересчур сближающего Бога и мир. Мы отмечали уже, что система Франка слишком утонченна, чтобы ее можно было «подвести» под пантеизм, но, тем не менее, система Франка безусловно содержит в себе элементы пантеизма и поэтому невольно разделяет недостатки, присущие пантеизму даже утонченной формы.

Логически рассуждая, Франк мог бы попытаться разрешить проблему теодицеи в духе того, как он разрешает основные антиномии — признанием того, что Божество находится «по ту сторону» всех противоречий, следовательно — и «по ту сторону добра и зла». Но тогда мы вправе призвать тень Достоевского с его аргументом против «мировой гармонии», купленной ценой опыта добра и зла, и о том, что человек вправе отказаться от купленной такой ценой гармонии. Да и сам Франк был этически слишком чутким мыслителем, чтобы примириться с мыслью о равнодушном к Добру и Злу Боге.

Вообще, в проблеме теодицеи всегда предельно ясная мысль Франка как бы обрывается, словно мыслитель не хотел встретиться с этой проблемой лицом к лицу. В ряде высказываний Франк склоняется к идее Якова Беме о «темной природе в Боге».

«Ответственность за зло лежит в тех элементах реальности, которые, хотя находятся в Боге, но не являются самим Богом», пишет он. Зло происходит из неисследимой пропасти, которая разверзается на границе между Богом и миром»; далее: «в живом опыте эта пропасть дана мне как мое собственное «я», как бездонная глубина, которая и соединяет меня с Богом и отделяет меня от Него».

Таким образом, зло оказывается у Франка не «трансрациональным», а сугубо «иррациональным», — в противоречии с замыслом системы Всеединства, согласно которому в мире существуют лишь рациональная и сверхрациональная сферы. Зло же, повидимому, не вмещается в эти категории. Но признание иррациональности, как метафизического принципа, подрывает изнутри систему Всеединства. Франк, правда, признает, что Всеединство «надтреснуто». Но он тут же оговаривается, что эта «надтреснутость» существует лишь в земном плане. «В божественном же аспекте Всеединство остается навеки нерушимым, ибо все его нарушения непосредственно заполняются положительным бытием, проистекающим из и от Бога».

О. В. Зеньковский в своем очерке о Франке («История русской философии», том II) справедливо указывает на то, что у

Франка, как и у Вл. Соловьева, творение черезчур сближено с Творцом, так что сама идея «творения» в собственном смысле выпадает из его системы. Сам философ говорит о том, что его учение о происхождении мира из глубин Всеединства есть «нечто среднее между эманацией и творением». Между тем, только на основе идеи творения можно объяснить зло, не сваливая ответственность за него на Абсолютное. Н. Лосский в своем превосходном критическом очерке о Франке (History of Russian philosophy) тонко замечает, что зло оказывается у Франка «иррациональным» совсем в другом смысле, чем в том, в каком он разрешает антиномии бытия в металогическом единстве. Зло у Франка не «преодолевается» в высшем единстве, и сам философ говорит, что такой путь этически неприемлем. Зло остается у Франка темной мистерией, которую он только «описывает».

## Этика

Как всякий религиозный философ, Франк видит Верховную Ценность в Боге и Царствии Божием и расценивает все ценности по их отношению (приближению или удалению) к Царству Божьему. Этика Франка — теономна. Этические ценности укоренены для него в ценностях религиозных, но этим дано лишь общее направление этики Франка. В своих же конкретных очертаниях, этика Франка отличается от других теономных этик (напр., от этики Лосского или этики Бердяева). В нашей статье мы хотели обратить внимание именно на своеобразие этического учения Франка.

Как предметное знание укоренено для него в металогическом единстве живого знания, как наш предметный мир укоренен во Всеединстве Абсолютного, так и этические ценности укоренены в несказанной полноте жизни в Боге. Поэтому дуализм относительного и Абсолютного сам относителен. Он имеет значение с точки зрения «мира». Но сам мир укоренен в Боге и поэтому с точки зрения Абсолютного дуализм этот преодолевается и отменяется. Абсолютное одновременно и трансцендентно и имманентно миру. Говоря словами Франка: «Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно существует в нем, как его вечная основа и оживотворяющее начало».

Начало всякого греха и всякого зла есть отпадение от Бога — «грехопадение», в котором пребывает лежащий во зле мир. Земная жизнь осуждена, таким образом, на «пребывание во зле», но, в то же время, нравственно-религиозной обязанностью каждого является действенная борьба со злом. В этом — основная антиномия земной жизни. Мы видели уже, что происхождение зла является, по Франку, неразрешимой темной мистерией, что зло сугубо «иррационально», что зло представ-

ляет собой «трещину» в бытии, не распространяющуюся, однако, на Абсолютное, где господствует совершенное Всеединство.

В такой трактовке, хотя и признается иррациональная, демоническая сила зла в мире, но подвергается сомнению сама точка зрения «мира» (ибо в свете Абсолютного зло есть изъян, принципиально легко устранимый из ресурсов сверхполноты Абсолютного).

Отсюда, конечно, далеко до признания зла всего лишь темным миражем, заволакивающим подлинную действительность — Франк был слишком большим реалистом, чтобы принять подобную, наивно-идеалистичекую концепцию зла. Но все же такая метафизическая установка, разрешая всякое взаимоисключающее «или — или» во всеприемлющем «и то — и это», черезчур растворяет дуализм добра и зла в высшей гармонии и склоняет, этим самым, к этике резиньяции — мистического погружения в абсолютное божественное бытие, где «снимается» самое этическое противоположение добра и зла. Недаром классический монист Спиноза, учил, что человеку надо не негодовать, не отчаиваться, но «понимать». Если слово «понимать» брать не в отвлеченном, а в мистическом смысле слова, то такая резиньяционная метафизическая установка, как будто, логически вытекала бы из этики Франка. Но с другой стороны нет сомнения, что сам Франк протестовал бы против подобной трактовки своего этического учения. Ибо в том же «Непостижимом» и, особенно, в «Свете во тьме» Франк настойчиво говорит о необходимости действенной борьбы со злом и даже высказывает мнение, что иногда христианину нравственно необходимо принять на свою душу грех, чтобы избежать большего греха, который вытекал бы от воздержания от действия. Ясно, что, принимая христианскую этику действенной любви к ближнему, Франк не мог сознательно проповедывать этики мистической резиньяции, как не мог он принять идеи Божества, покоящегося «по ту сторону» добра и зла.

Нам представляется, что здесь Франк стоял перед новой «антиномией» — между всеприемлющим «и то и это» и взаимоисключающим «или — или» (каковая установка неизбежна в христианской этике). И это напряжение между «умудренным неделанием» (этическая формулировка «умудренного неведения») и неизбежностью выбора в нравственном акте составляет один из существенных контрапунктов всего его учения. Всепостигающий религиозный гнозис вступает в противоречие с этосом, который в известном смысле не имеет права постигать Все, чтобы не размагнитить тем самым волю к нравственному действию.

Нам кажется, что Франк под конец жизни остро пережил эту подспудную антиномию его учения. Во всяком случае, в «Свете во тьме» он по новому поставил этическую проблематику.

## „Свет во тьме”

Если в «Непостижимом» Франк выступает как просвещенный и умудренный гностик, то в «Свете во тьме» он вплотную поставил себя лицом к лицу с этической проблемой во всей ее императивности. Метафизические позиции Франка остались здесь, формально говоря, прежними. Но в «Свете во тьме» налицо явная перестановка метафизических ударений. Не высказанная в его творчестве антиномия между гнозисом и этикой решается здесь в пользу этики.

В онову замысла «Свет во тьме» положены слова Евангелиста: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его». В этих словах Франк справедливо видит основную загадку, основное нравственное противоречие всей нашей жизни: между явным нравственно-религиозным превосходством света над тьмой,с одной, и упорством и видимой мощью сил тьмы, с другой стороны. Франк указывает на внутреннею антиномичность слов Евангелиста, давая вышеприведенному тексту такую формулировку: «Свет во тьме светит, и тьма противостоит свету, не будучи в силах поглотить его, но и не рассеиваясь перед ним». «Евангелист исходит», говорит далее Франк, «из дуалистического, а потому трагического представления о противоборстве между силами света и силами тьмы». И далее он в изумительно четких выражениях вскрывает трагическую метафизику, скрывающуюся за словами Евангелиста: «В этих словах описывается ненормальное, противоестественное состояние мирового бытия. Метафизически всемогущий и победоносный, по своему существу, свет..., который есть обнаружение самого Господа Бога и потому «просвещает» всякого человека..., эмпирически оказывается в мире в состоянии безвыходного противоборства с тьмой... Это есть величайший парадокс... зло есть нечто, чего, в сущности, нельзя понять и «объяснить», но что необходимо констатировать именно в этой его непонятности и противоестественности... бытие в самой основе антиномично... логически объяснить эту тайну нельзя... это значило бы оправдать упорство тьмы... здесь допустимо и возможно только такое толкование зла, которое было бы не его оправданием, а, наоборот, его обличением».

Если и в «Непостижимом» Франк говорит об иррациональной «надтреснутости» Всеединства в земном плане, то в «Свете во тьме» он говорит уже о «противоестественном состоянии мирового бытия», «метафизически невозможном». «Всемогущий и божественный свет оказывается в эмпирическом бытии все же не всемогущим, поскольку ему противится злая человеческая воля. Метафизически невозможное — ограниченность силы в мире божественного начала света — оказывается эмпирически реальным».

Трудно было бы лучше сформулировать всю загадочность власти тьмы и всю имманентную трагичность мирового бытия,

чем в выше приведенном отрывке. Перед этой, метафизически описанной, трагедией бледнеют все утрированно-трагические упражнения современных экзистенциалистов.

Единственно-возможный здесь выход и единственно-оправданная теодицея заключается в указании на сияющий образ Христа, сошедшего в мир, чтобы принять на себя грехи мира и спасти мир от зла. «Мир во зле лежит... Но мужайтесь, ибо Я победил мир». Только свободное нисхождение Божества в отпавший мир — кенозис — может объяснить факт, что «Святыня» «при всем своем метафизическом могуществе, выступает в составе мира только как одна из сил». «Здесь совершается» продолжает Франк, «какой-то кенозис, какое-то внешнее снижение и самоопустошение высших сил, явление и действие божественного начала в земном, в «рабьем» виде».

Важно подчеркнуть, что попытка такого, метафизического осмысления кенозиса была дана Франком именно в последнем его труде, где в фокусе его внимания стала загадка повреждения Всеединства в земном плане. — Если раньше Франк пытался осмыслить зло с точки зрения «металогического единства», то теперь он становится на точку зрения «мира», точнее, — «света, объятого тьмой». Мысль философа, возносившаяся прежде в металогическое Всеединство, нисходит на этот раз к трагедии земного существования. В своем основном замысле, система Всеединства не потерпела при этом крушения, но перспектива отношения между Всеединством и «миром» претерпела при этом существенные модификации в процессе дальнейшего углубления философа в темную мистерию зла. — Между абсолютным совершенством Царства Божьего и трагедией земного существования разверзлась пропасть, прежде, повидимому, представлявшаяся философу легко заполнимой из ресурсов Всеединства. Недаром в «Свете во тьме» он бросает замечание, что свет не мог просветить душу Иуды, то есть, что иррациональная, темная свобода может с внешним успехом противиться божественному свету.

Во всей этике Франка так, как она изложена в «Свете во тьме», меньше гнозиса и больше исполненности духом подлинно христианской мистики. Франк строит здесь свою этику, исходя из Откровения, лишь дополняя ее своим гнозисом.

Он по прежнему учит, что наш мир укоренен в Абсолютном. Но наш мир уже оказывается не сопричастным вечности, и сам подлежит преодолению. «Если в мире всемогущество Божие остается до времени незримым, сочетаясь с еще непреодоленной эмпирической силой тьмы, то сама форма бытия, которую мы называем миром, внутренне шатка и некогда... должна быть преодолена».

Поэтому «в мировом бытии не дано никаких гарантий для торжества начал добра и разума». Борьба между добром и злом вековечна. Мало того, так как «весь мир во зле лежит», и зло

имманентно присуще миру и человеческой природе, то „борьба против него имеет смысл совершенно независимо от веры в победу над ним". Иными словами, Франк готов дать религиозную санкцию „автономной этике".

Зло сопринадлежит к сущности мирового бытия, и полное и окончательное преодоление зла возможно лишь путем радикального преодоления самого „мира" — вот вывод, к которому приходит Франк в своей диалектике зла. Всякое мировое бытие неизбежно несовершенно — в этом мысль Франка невольно приближается к теодицее Лейбница. Франк остается верен своему утверждению, что „объяснить зло — значит оправдать зло", и что объяснение, зла должно быть одновременно его обличением, а не оправданием. Но, сказать, что зло неизбежно присутствует в составе „мира" — значит именно — „оправдать" зло в мире (если держаться прежних предпосылок Франка).

Однако, это противоречие в мысли Франка — только мнимое, ибо оно не учитывает той „монодуалистической" позиции, на которой стоит мыслитель.

Франк преодолевает эту антиномию различием между „совершенствованием" мира и его „спасением". Спасение мира возможно лишь через „обòжение" мира и человека — через преодоление самой формы мирового бытия. Спасение мира возможно лишь актом божественной благодати, и самое большее, что может тут сделать человек — быть возможно лучшим „проводником" благодатных божественных сил. В этом — высшая цель земного бытия, и в обещании конечного преодоления зла (и тем самым, мира) заключается метафизический смысл „благой вести".

Но это отнюдь не снимает задачи совершенствования мира — создания в нем таких условий, при которых зло было бы сведено к минимуму. Хотя и эта задача осуществима, в конечном счете, действием благодатных сил, но здесь предоставляется широкое поле для самодеятельности человеческой воли. Цель спасения — озарение тьмы светом, цель совершенствования — возможно большее ограждение света от окружающей его тьмы.

В наше время эти две задачи нередко смешиваются. Возможное совершенствование мира подменяется стремлением к метафизически невозможному силами человеческими „спасению". Так возникает „ересь утопизма", составляющая проклятие нашей эпохи. „Природа самого заблуждения", говорит Франк, заключается в замысле „спасти мир" мерами закона, т. е. установлением некоего идеального, принудительно осуществляемого порядка". Но спасти мир принудительно невозможно, так как лишь просветленная свобода может явиться „проводником" сил благодати. Поэтому „все утописты переносят на закон, ... в лучшем случае, на моральное принуждение — ту функцию спасения, которую по существу дела способна осуществить только

свободная сила Божией благодати» ... И, так как задача сущностного спасения наталкивается на сопротивление человеческой природы, то «в тщетной попытке осуществления этой задачи... приходится прибегать к жестоким и деспотическим мерам». «Попытка построить новый идеальный мир... наталкивается на препятствие в лице реально существующего мира... отсюда вытекает стремление уничтожить старый мир». В результате, «задача положительного построения нового мира... на практике подменяется задачей разрушения, что приводит к господству в мире «адских сил». В наше время национал-социализм и большевизм особенно явили собой примеры этой стихии разрушения. В этом и заключается злая диалектика «ереси утопизма».

Но, если «спасение мира» неосуществимо силами человеческими и приводит лишь к новому преумножению сил зла, то задача его совершенствования — вполне по силам человеческим. Высшая этическая идея такого «совершенствования», это — идеальный образ мира, вложенный в него Творцом. Здесь этика Франка становится «онтологической» и даже «софийной», хотя он и не употребляет этого термина.

«Положительная, священная основа мирового бытия», говорит он, «присутствует и действует в нем конкретно в форме некоей гармонии, согласованности отдельных частей, коротко говоря, в форме порядка или строя — того, что античная мысль разумела под непереводимым словом «космос» — тот комплекс нормирующих начал, который человеческая мысль воспринимает как «естественное право» или как закон мировой жизни, установленный самим Богом». «Отсюда вытекает» продолжает Франк, «обязанность блюсти эти начала, пока не кончится самое время».

Задача совершенствования есть, таким образом, задача „блюдения“ богоустановленных начал, и совпадает поэтому с задачей „сохранения мира.“ На этой мысли, вполне выдержанной в духе франковского „онтологизма“, особенно настаивает мыслитель. По его мысли, то, что кажется нам „прогрессом“, на самом деле есть не что иное, как „восстановление“ неких утерянных давно положительных начал. „Всякое совершенствование есть борьба против каких-то разрушительных бедствий, вносимых в жизнь грехом... всякая объективно оправданная реформа есть некое восстановление, возрождение — некий возврат к нормальному, исконному, естественному порядку жизни — к „образу мира“, понимаемому как совокупность вечных устоев бытия. В лице этих устоев выражен сам замысел творения — богоутвержденный неизменный корректив факта грехопадения, совокупность начал и форм, охраняющих бытие от разрушительных сил“.

Далее, Франк особенно обращает внимание на то, что „в задаче сохранения мира нужна огромная напряженная энергия,

чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии». «Мы стоим перед таинственной силой греха в мире... Враг, с которым нам приходится бороться, не есть случайный, внешний враг. Это есть внутренний враг, таящийся в глубине нашего сердца... Именно поэтому задача простого сохранения жизни приобретает первостепенное значение... окончательная победа здесь невозможна — дай Бог, оградить мир от разрушительных сил».

Нельзя было бы ярче и убедительнее выразить принципы и дух „онтологической", „софийной" этики, каковой является этика Франка.

Намеченная выше антиномия между „резиньяцией" и необходимостью нравственного действия в мире находит, таким образом, свое разрешение: Франк исполнен резиньяции по отношению к невыполнимой задаче „сущностного спасения" мира, но он призывает в то же время к нравственной активности в деле „сохранения положительных начал" в мире — и сохранению богозадуманного «образа мира», пока не прейдет сам «образ мира».

Подобно Бергсону, хотя глубоко по своему, Франк проводит мысль «о двух источниках морали и религии». Он стоит в своей этике на почве относительного дуализма. Заметим при этом, что, если в «Предмете знания» и, особенно, в «Непостижимом», в термине «монодуализм» ударение падало скорее на «моно», то в этике ударение падает на «дуализм». Ибо этика мистической резиньяции, которая вытекала бы логически из системы Всеединства, свела бы на нет этический пафос. В этом отношении, повторяем, «Свет во тьме» обнаруживает некую эволюцию взглядов Франка — победу эпоса над гнозисом.

Этика совершенствования и этика спасения лежат как бы в двух разных измерениях. Цель закона — упорядочение, «совершенствование» жизни. Цель спасения — обóжение человека, приобщение его Царству Божиему, как реальности, пробивающемуся и сквозь тьму мира сего в образе «Света во тьме». «Благая весть» — радостное утверждение богосыновства человека... «В этом потрясающем и ошеломляющем открытии, что царство Божие — доселе только предмет упоительной, но робкой мечты... уже реально и неотъемлемо... находится в нашем обладании как детей и наследников Отца небесного — заключается подлинное содержание благой вести...». «Если ты в мире — бесприютный, гонимый скиталец, то — только потому, что ты покинул свою родину и забыл о ней. Оглянись, вспомни о ней — и все, чего ты тщетно ищешь, окажется сразу в твоем обладании... сам Царь этой родины есть родной Отец твой, и Он полон любви к тебе».

Франк справедливо замечает при этом, что «вопреки всем распространенным взглядам, благая весть возвещает не ничтожество и слабость человека, а, напротив, его вечное аристокра-

тическое достоинство». Поэтому, продолжает он, «все притязания позднейшего гуманизма имеют своим первоисточником благовесть о богосыновстве человека, и в последнем лежит их единственное объективное основание».

Поэтому Франк приемлет гуманистическую этику только в таком ее, тео-гуманистическом толковании. Гуманистическая этика права, поскольку она утверждает достоинство и самоценность личности. Она становится опасным заблуждением, поскольку она забывает о «небесной родине» человека и начинает утверждать ценность человека в его отрыве от царства Божия.

В русской религиозной философии, идущей от Вл. Соловьева, такая «теогуманистическая» этика чрезвычайно распространена, и этика Франка является в этом плане одной из ценных разновидностей ее.

Особенно ценны в этой связи мысли Франка о смысле современного кризиса. Он правильно замечает, что обычное противопоставление веры и неверия недостаточно идет в глубину, что нравственный водораздел лежит между «скорбным» и «циническим» неверием, т. е. между желанием верить, не находящим себе предмета, и между отсутствием самой воли к вере. В скорбном неверии содержится чувство «Святыни», хотя только субъективно, в циническом — самое это ощущение вытравлено из сердца. Циническое неверие легко переходит в «заявление своеволия» и развязывает демонические силы, в то время как скорбное неверие (вера без упования) таит в себе потенции подлинной веры.

В этом усмотрении «Святыни», как ценностного содержания веры, Франк как бы утверждает самостоятельность нравственного опыта, его относительную независимость от умозрения. Без наличия «Святыни» самая вера легко превращается в фанатическую одержимость. С другой стороны, «с опытом Святыни непосредственно связан опыт некоего великого царства святости, как реальности... более полный и глубокий религиозный опыт содержит в себе сознание абсолютной мощи этой святыни, несмотря на ее эмпирическую ограниченную силу».

### Социальная этика

Социальная этика Франка — этика соборности. Франк отвергает как этику коллективизма, превращающую личность в орудие коллектива, так и этику индивидуализма, отрывающую личность от соборного человечества. Он особенно настаивает на том, что «индивидуальное спасение» сущностно невозможно, так как «я» человека не существует «в себе», и неразрывно связано с душами ближних. Идея соборности, со времен Хомякова составляющая драгоценное достояние русской религиозной мысли, находит у Франка оригинальное воплощение в его социальной философии.

По Франку, «я» вообще не существует само по себе, и сознание «я» рождается лишь из живой встречи с «ты». Голое «я» есть антиэтическая фикция, ибо души людей незримо связаны между собою метафизической солидарностью. Для философии «ты» представляет собой не меньшую загадку, чем «я». «Ты» вовсе не есть «чужое я» — это было бы «contradictio in adjecto», так как «я» по смыслу слова всегда — «мое я». «Ты» есть первичная этическая категория, подобосущная «я», но не равносущная с ней.

«Всякое сознание или восприятие «ты» есть живая встреча с ним. В этом явлении (во встрече с «ты») совершается чудо трансцендирования непосредственного самобытия за пределы себя самого»... «Это явление встречи с «ты» и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само «я». «Я» возникает и существует лишь перед лицом «ты» как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления мне-подобного «не-я». И далее: «Непосредственное самобытие узнает в «ты» успокоительную, отрадную ему реальность..., некую свою родину, т. е. реальность вне себя самого, внутренне ему тождественную».

Франк доходит даже до мысли, что отношение «я» — «ты» есть «откровение внутренней структуры реальности как таковой».

«Я» и «Ты» образуют сложное единство — в «Мы». Бытие «мы» есть еще более глубокая реальность, «чем я» и «ты», «точнее — «я» и «ты» и есть «мы».

«Мы» для него есть не что иное, как откровение Всеединства в социальной жизни вообще. Сама реальность есть для Франка не множество «монад», но есть слитно-взаимопроникнутое «Мы». «Мы» и есть прообраз подлинной реальности Непостижимого — такова заветная идея Франка, образующая основу его социальной метафизики.

Таким образом, социальная этика Франка есть этика соборности. Однако, Франк избегает соблазна антиперсонализма, не вполне преодоленного славянофилами. Он отлично отдает себе отчет в том, что общество может оказаться неправым в конфликте с личностью. Это происходит от того, что «мы» «имеет неудержимую тенденцию отлучаться от «меня» в предметный мир, выступать мне навстречу как внешняя реальность и извне определять меня и овладевать мною».

В конфликте между глубинным «я» и таким не-подлинным, опредмеченным «мы» правда может оказаться на стороне «меня», — но, с другой стороны, само глубинное «мы» неразрывно слито со сверхличным, неопредмеченным, подлинным «мы», и вне этого слития высыхает самое «я».

Франк отдает себе отчет и в том, что живая, органическая реальность глубинного «мы» нуждается в охране предметной организации, что внутренняя сфера «соборности» нуждается в

ограждении ее сферой механической „общественности". „Живая святыня народа или родины неосуществима без охраны холодной, безлично-суровой твердостью государства, живая святыня церкви — без церковной дисциплины, церковного права и церковной власти".

Таким образом, соборная этика Франка свободна от привкуса ложной романтизации „души народа", ложного противопоставления внутреннего — внешнему. Франк остался верен основному замыслу идеал-реализма и в своей этике.

Начало сущностного равенства должно, по Франку, органически сочетаться с принципом иерархичности, неизбежной во всякой социальной организации. Всякое нарушение одного принципа за счет другого приводит к ненормальному — и в клиническом смысле — состоянию общественного организма. Так, деспотизм (где утрируется начало иерархичности) и анархия (где не принимается в расчет принцип иерархии) являются двумя крайними полюсами извращения нормальной общественной жизни.

В своей социальной философии Франк — яркий сторонник органической теории общества. Однако, его организм носит утонченный и духовный характер и весьма далек от аналогий между биологическим организмом и общественным целым. К тому же, Франк различает соборное, целостное ядро общества, (которое может быть сравнено с духовным организмом с центром в форме сознания „мы") — и более видимую периферию общественной жизни, которая носит скорее механический характер. Говоря словами Франка, сфера „общественности" (механический аспект общества) основывается на глубинной сфере „соборности" („духовной основы общества").

Кончая эскиз социальной философии Франка, хотелось бы отметить, что Франк не только наметил основные категории общественного бытия, но и сумел дать читателю почувствовать сверхличную мистерию общественной жизни. Вообще, от всех книг Франка веет ощущением полноты духовного созерцания — и в этом, наряду с ясностью и глубиной мысли, заключается одна из причин своеобразной духовной насыщенности его работ.

Конечно, сама этика Франка не разработана с той фундаментальностью, которая характеризует его гносеологию или его метафизику. Но ядро этики Франка, ее органический замысел был выражен им с достаточной определенностью и обычным для Франка архитектоническим искусством.

Если в процессе размышлений о зле Франк значительно видоизменил свою теодицею, то эволюция эта в высшей степени поучительна: от онтологической, „софийной" этики Франк шел к этике кенозиса. Здесь невольно напрашивается параллель с Вл. Соловьевым, который, также под конец жизни, должен был заменить свою прежнюю, несколько антиномическую трактовку зла трагической философемой, выраженной им в „Трех разговорах".

Этика Франка имеет ярко выраженный мистический характер, что особенно проявилось в „Свете во тьме". Некоторая недовыраженность его этики с лихвой искупается тем вдохновляющим зарядом жизненной мудрости, которая вложена им в остов его нравственной философии.

Н. О. ЛОССКИЙ

# ТЕОРИЯ ЗНАНИЯ С. Л. ФРАНКА

Гносеология, или по русски теория знания, есть философская наука о свойствах истины. Со времени Галилея, Гоббса и Декарта эта наука находится в весьма трудном положении. Руководясь своим механистическим пониманием природы, эти мыслители выработали учение о восприятии внешнего мира, весьма принижающее внешний опыт. Согласно их учению, лучи света, отражаемые предметом внешнего мира, напр., наблюдаемою мною березою, волны воздуха от движения ее ветвей, и т. п. действия ее на мое тело вызывают в моих органах чувства, а через них в мозгу физиологические процессы, которые суть причина возникающих в моей душевной жизни ощущений цветов (зеленых листьев, белой коры), звуков и т. п. Эти ощущения суть мои субъективные психические состояния; из них слагается в моем уме образ березы, как мое душевное состояние. Итак, я наблюдаю не саму материальную березу, существующую во внешнем мире, а только психический образ ее, возникаюший в моем уме под влиянием механических воздействий ее на мое тело. Такое учение можно назвать термином «каузальная теория восприятия» (causa — причина).

Допустим на основании этой теории, что весь опыт о внешнем мире состоит только из моих субъективных психических состояний. Придя к этой мысли, философ, держащийся правильного учения, что все достоверное знание должно основываться на опыте, с ужасом приходит к мысли, что опыт дает нам сведения не о свойствах самого внешнего мира, а только о моих субъективных психических реакциях на воздействия внешнего мира на мое тело. Отсюда следует, что попытаться узнать свойства внешнего мира можно только путем умозаключений. Но исследуя строение умозаключений, можно с абсолютною достоверностью доказать, что если посылки дедуктивного или индуктивного умозаключения состоят только из субъективных психических данных, то вывод из них не может содержать в себе сведений о свойствах внешнего мира. Во второй половине XVIII в. Давид Юм, сторонник эмпиризма и каузальной теории восприятия, отчетливо усмотрел эту истину и пришел к мысли: я знаю только свои впечатления и воспоминания о них; ни одного свойства предметов внешнего мира я не знаю и даже не могу доказать, существует ли внешний мир или, может быть, он вовсе не существует. Юм пришел к скептицизму: всякое общее суждение естествознания, напр. «вода при десяти градусах Реомюра ниже нуля замерзает», он счи-

тал только привычной ассоциацией представлений, а не доказанным законом природы. После Юма Кант выработал новую теорию знания. Исходя из каузальной теории восприятия, он думал, что предметы внешнего мира, действуя на нашу способность восприимчивости, вызывают в нас ощущения, которые суть наши субъективные психические состояния. Поэтому подлинное бытие, „вещи в себе", существующие независимо от нашего сознания, совершенно непознаваемы, и следовательно метафизика не может существовать, как наука. Но мы знаем вещи, как „явления", т. е. знаем мы их такими, как они нам представляются согласно законам нашей познавательной способности. Поэтому, увлекаясь математическим естествознанием Ньютона, Кант в отличие Юма, утверждал, что эта наука устанавливает незыблемые законы природы. Законы эти высказываются посредством общих и необходимых синтетических суждений, выразимых формулою „S есть P". Загадку, что́ заставляет нас, мысля S, признавать необходимую связь его с отличным от него P, Кант решает посредством учения о том, что рассудок наш сочетает отличные друг от друга ощущения сообразно правилам синтеза, категориям так что из них получается представление вещи (категория субстанции), обладающей свойствами, представление связи причины и действия (категория причинности) и т. п. Так возникает в нашем уме систематическое целое природы, как „явления", законы которой суть законы самой нашей познавательной способности, и потому они доступны нашему знанию. Такое учение можно назвать гносеологическим идеализмом, разумея под словом „идеализм" учение, что познаваемые наукою предметы, солнце, моря, горы и т. п. суть только наши представления, а не действительный мир, сотворенный Богом.

Кант понимал, что существо, обладающее способностью интуиции, т. е. непосредственно воспринимающее мир, познает само подлинное бытие. Но он думал, что так познавать мир способен лишь Бог, творящий мир. Человек не творит мира, „вещей в себе", и познает только систему природы, как „явления", построенную его рассудком, синтезирующим свои ощущения.

После Канта, разрушителя метафизики, эта наука возродилась в германском метафизическом идеализме таких великих философов, как Фихте, Шеллинг и Гегель. В противоположность Канту они находили, что человек обладает способностью интуиции, и потому метафизика может быть наукою.*) Увлеченные построением грандиозных метафизических систем, они

---

*) Соображения о том, что эти философы признавали у человека способность интуиции см. в книге Н. Лосского «Обоснование интуитивизма», глава: «Учение о непосредственном восприятии транссубъективного мира в философии XIX в.».

не занялись детальною разработкою своей гносеологии. Когда во второй половине XIX века их метафизические системы утратили свое обаяние, в Германии начался возврат к Канту, приведший к возникновению направления, называемого трансцендентально-логическим идеализмом. Главными представителями его были философы баденской школы Виндельбанд и Рикерт, марбургской школы Германн Коген, Наторп, Кассирер и, наконец, школы Гуссерля. Все это направление содержит в себе глубокое преобразование теории знания Канта, однако, сходство с Кантом сохраняется, поскольку эти школы суть разные виды гносеологического идеализма. Среди русской молодежи, учившейся в германских университетах в начале XX века, явились лица, увлекшиеся трансцендентально-логическим идеализмом, однако русская философия с самого начала своего оригинального развития резко отличается от кантианского идеализма: ей свойствен гносеологический онтологизм. У русских философов высоко развито чувство действительности; поэтому давно уже у них явилась мысль, что не все данные опыта суть наши субъективные психические состояния, и что, по крайней мере, некоторые знания получаются путем интуиции. Эту особенность русской философии отметил Э. Л. Радлов в статье „Теория познания славянофилов".*)

Славянофил И. В. Киреевский только наметил учение об интуиции, более обстоятельно разработано оно Вл. Соловьевым. Правда, и он согласно традиционным учениям новой философии считал чувственный опыт и дискурсивное мышление состоящими из субъективных психических процессов, но он прибавил к ним третий источник знания — мистическое восприятие независимой от нас реальности предмета. Его гносеология была частичным интуитивизмом. Вслед за ним в начале XX века Н. Лосский стал разрабатывать всесторонний интуитивизм, т. е. учение о том, что все способы познавания предметов суть различные виды интуиции. Вступив в борьбу с философами, отрицающими возможность метафизики, Лосский в своем первом труде, в „Обосновании интуитивизма", попытался доказывать свою теорию без помощи метафизического учения о строении мира; именно он обосновывал интуитивизм путем различения в сознании двух видов содержаний, — тех, которые непосредственно сознаются мною, как „мои" (напр., акт внимания, чувства и т. п.), и тех, которые наличествуют в сознании, как „данное мне" (дерево, звуки музыки и т. п.), а не проявление моего я. Свое „Обоснование интуитивизма" Лосский назвал „Пропедевтическою теориею знания," подчеркивая этим необходимость дополнить ее метафизическим учением о строении мира, благодаря которому возможна интуиция.

*) Журнал Министерства Народного Просвещения, 1916, февраль.

С. Франк в письме к Лосскому сказал, что «Обоснование интуитивизма», строго говоря, есть только описание интуитивизма, а для обоснования его необходима онтология, объясняющая, как возможна интуиция, и сообщил, что он занимается решением этой задачи. В то же время и Лосский занимался разработкою своей метафизики. Таким образом, в 1915 году появились две книги, объясняющие возможность интуиции — «Предмет знания» С. Л. Франка, диссертация, напечатанная первоначально в «Записках Историко-философского факультета С.-Петербургского Университета», и Н. Лосского «Мир как органическое целое», напечатанная первоначально в журнале «Вопросы философии и психологии».

К заглавию книги «Предмет знания» Франк прибавил подзаглавие «Об основах и пределах отвлеченного знания», потому что бóльшая часть книги его посвящена вопросу о природе логического знания, т. е. знания, подчиненного законам тожества, противоречия и исключенного третьего. Знание сверхлогическое подробно исследовано им в книге «Непостижимое». В знании, выраженном в суждении «А есть В», напр., «это дерево — яблоня», Франк различает две стороны — предмет знания, т. е. то, о чем мы говорим, и содержание знания, именно найденную нами в предмете какую-либо «определенность» (В, яблоня). В суждении «А есть В» переход от А к В есть не произвольное сочетание понятий: он необходимо диктуется имеемым в виду предметом, следовательно, это есть переход от основания к следствию (стр. 11), которое представляет собою нечто новое по сравнению с основанием: таким образом, всякое знание есть синтетическое суждение, а не пустая тавтология, не «АВ есть В» (стр. 14).

Синтетическое суждение, именно необходимость, мысля А (это дерево), признать также необходимую связь его с В (яблоня), есть загадка, которую Кант хотел решить ссылкою на деятельность нашего рассудка, синтезирующего А и В. Такое решение вопроса нельзя признать удовлетворительным. Сознание, говорит Франк, есть направленность на нечто иное, чем акт сознания; это есть нахождение синтеза в самом предмете. Но загадка не может быть решена ссылкою на понятие А (дерево). В самом деле, А (дерево) есть определенность, т. е. содержание знания, подчиненное законам тожества, противоречия и исключенного третьего. Согласно учению Франка, бытие, подчиненное этим законам, замкнуто в себе и неизменно, оно есть неподвижное вневременное бытие, выразимое в понятиях. Это — отвлеченное бытие и отвлеченное, логическое знание. Из такого бытия, из замкнутого в себе А, не может быть перехода к иному, к В. Следовательно, когда я высказываю суждение «А есть В» и сознаю обогащение своего знания новым содержанием, я получаю новую определенность не прямо из А, а из чего то более сложного, из *Ax*. Значит, подлинный пред-

мет моего знания есть неизвестпый мне $x$, к которому я обращаюсь, чтобы приобрести знание о нем. Природу этого $x$ мы найдем, если отдадим себе отчет в том, какие условия необходимы для существования определенностей (стр. 215-242). Всякая определенность обладает своеобразным характером постольку, поскольку она отличается от всех других определенностей, находящихся в мире, от B, C, D и т. п.; все они суть non-A. Итак, чтобы быть определенностью, нужно быть членом комплекса, напр. A + non-A; этот комплекс есть все царство определенностей, существующих в мире и могущих быть определенностями, но не иначе, как в системе противопоставления друг другу. Отсюда следует, что мир, как целое, не сводится только к сумме определенностей. В самом деле, «определенность A мыслима только как несамостоятельный, до конца не обособимый член комплекса (A + non-A) в отношении которого закон определенности не может иметь силы именно потому, что этот комплекс есть условие самого закона определенности. То, из чего истекает отдельная определенность, и в отношении к чему она только и имеет бытие, не есть, следовательно, ни A, ни non-A, а есть единство того и другого или, точнее говоря, единое начало для того и другого» (219). Источник определенностей стоит выше логических законов тожества, противоречия и исключенного третьего; это есть металогическое начало, из которого, как из материнского лона, «истекают» определенности (221). Природа этого начала «может быть отрицательно охарактеризована, как область единства или совпадения противоположного (coincidentia oppositorum)». Франк имеет при этом в виду понятие «совпадения противоположностей», выработанное Николаем Кузанским, а также Сверхединое Плотина — двух философов, на которых он особенно охотно ссылается.

Стоя выше раздробления на множество определенностей, металогическое начало есть «исконное единство»; оно есть Абсолютное и притом «целостное бытие». Так как определенности «истекают» из него, то оно есть единство единства и множества; значит, оно есть Всеединство (239). Опираясь на это учение, можно сделать шаг вперед по пути решения проблемы синтетического суждения. Логическое знание, т. е. знание «определенностей», содержит в себе необходимый переход от одной вневременной определенности, напр. A, к другой вневременной определенности, напр. B. Этот переход обязателен для нашей мысли потому, что субъектом суждения служит не просто замкнутое в себе, «окоченевшее» определенное A, но нечто более сложное, именно $Ax$. Этот $x$, неизвестный предмет, есть «живая творческая глубина, из которой берутся отдельные содержания, и в которой дано их исконное единство, в качестве условия перехода, т. е. связи между ними» (203). Итак, логическое знание не есть нечто самостоятельное: оно возможно не

иначе, как в связи с интуициею, направленною на металогическое целостное единство (293-321). Следовательно, подлинный предмет знания всегда и везде есть Всеединство; благодаря ему, как основе знания, синтетические суждения и все виды умозаключений суть органические целые, а не аггрегаты понятий, внешним образом приставленных друг к другу.

Такое учение о природе логического знания содержит в себе следующую загадку. Имея в сознании определенность А и желая узнать, с чем она необходимо связана, я принужден искать ответа на этот вопрос в неизвестном мне *x*, из которого возникает органическое единство определенностей. Как возможно, чтобы я обращался к тому, что мне неизвестно, чтобы я находил его и отыскивал в нем ответ? Решение этой проблемы найдется, если мы вспомним что *x*, как условие определенности А, т. е. системы А + non-А, есть Всеединство, именно единство единства и множества. Следовательно, мы сами «есмы» это единство: оно дано нам изначала «не в форме сознания, а в форме бытия» (154). Сознание и знание о существовании в мире такой, напр., определенности, как «красность» (идея красности), возможно потому, что это бытие, как член в системе Всеединства, «неотъемлемо имеется при нас до и независимо от знания о его содержании» (176). Содержание знания, «данное» в сознании, есть нечто «имеющееся при нас» до всякого знания: мы с ним «слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии» (177).

Отсюда ясно, что знание есть «овладение самим предметом». «То, что раскрывается сознанию есть не «представление», которое мы должны были бы еще как либо сравнить с его оригиналом, а именно «сам оригинал», предмет во всей его трансцендентной реальности» (19). Необходимость перехода от А к В в синтетическом суждении «А есть В» Кант объяснял ссылкою на синтезирующую деятельность нашего рассудка, присоединяющего В к А, откуда получается мертвый продукт, предмет как «явление», а не живая действительность. Франк решает проблему глубоко иным способом. Познающий субъект укоренен во всеобъемлющем Всеединстве бытия, он так интимно связан с ним, что до всякого знания он «имеет при себе» это бытие и, наблюдая его, обладает в сознании самим «живым синтетическим единством» бытия (196). Согласно его учению, даже определение понятия есть синтетическое, а не аналитическое суждение. Реальное определение возникает следующим образом: „Под предметом понятия, т. е. под некоторым частным предметом, мы должны разуметь некоторую интуитивно намеченную часть бытия, особое место в системе всеединства, которое мы непосредственно имеем на почве всеединства в целом и в связи с ним“. Исследуя намеченную часть бытия, мы открываем в ней совокупность признаков, которыми „однозначно отмечается место“ ее в системе всеединства (272). Таким образом, реальное

определение есть не анализ уже выработанного нами понятия, а осознание аспектов идеи (идеи в смысле средневекового учения об универсалиях), находящейся в составе бытия и вступающей в наше сознание (см. это учение на стр. 268-280).

До сих пор речь шла только об отвлеченном логическом знании, содержанием которого служат общие понятия, т. е. идеи. Оно достигается путем интуиции, как «созерцания»; логическое знание есть знание-мысль; познающий субъект противостоит в этом знании объекту. Но, кроме вневременного бытия идей, существует во Всеединстве живое бытие, творчески развивающееся во времени. Оно познается путем иной интуиции, которую Франк называет живым знанием (419). Два вида интуиции глубоко отличаются друг от друга. Созерцательная интуиция есть «отрешение сознания от временного переживания и погружение его во вневременное единство» (429). Это есть знание нисшего слоя бытия, менее истинного слоя, который «не соответствует абсолютному или высшему бытию» (318). Наоборот, интуиция-жизнь состоит в том, что «наше я не только созерцает объект (т. е., имеет его вневременно), но и живет им, т. е. не отрешается от переживания в пользу знания, а сливает себя с жизнью всеединства» (429). В живом знании «мы проникаем в предстоящее нам бытие во всей его полноте», потому что Всеединство есть «не абстрактное единство вневременности, а конкретно-живое единство или единое, как сверхвременное единство покоя и движения, как вечная жизнь» (430). Такое глубокое проникновение в полноту бытия возможно потому, что «мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме» (461).

Обстоятельное исследование живого знания произведено Франком в его книге «Непостижимое». Согласно Франку, оно глубоко отличается от логического знания потому, что логическое знание, выражающееся в общих понятиях, состоит из замкнутых в себе, изолированных друг от друга, следовательно, прерывистых содержаний, подчиненных законам тожества, противоречия и исключенного третьего. Бытие, творчески развивающееся во времени, наоборот, есть ежемгновенный переход ко все новым содержаниям, совершающийся с характером сплошности. Такое бытие, согласно учению Франка, как и Гегеля, не подчинено законам тожества, противоречия и исключенного третьего. Оно стоит выше их, и потому знание о нем нельзя выразить ни в утвердительном, ни в отрицательном суждении; оно выражается «в непреодолимом, ничем более непревозмогаемом витании между или над этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой середине, в несказанном единстве между этими двумя суждениями». («Непостижимое», стр. 116). Это — антиномистический монодуализм: «одно не есть другое, и вместе с тем

и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» (119).

Теория знания Франка есть всесторонний интуитивизм: все виды знания он понимает, как обладание самим познаваемым предметом в подлиннике. Великая заслуга его состоит в том, что он выработал оригинальное и абсолютно убедительное доказательство существования металогического начала: система взаимосоотнесенных определенностей возможна лишь постольку, поскольку выше ее есть сверхсистемное металогическое начало; таким образом, в историю философии Франк внес новое, весьма своеобразное и простое доказательство бытия Бога. Для гносеологии это учение особенно ценно тем, что в нем указано онтологическое начало, объясняющее как возможен переход от одной определенности к другой. философ, отрицающий существование металогической основы определенностей, принужден вместе с тем отрицать существование необходимого перехода между ними; он приходит к «логическому атомизму», т. е. к мысли, что между данными опыта нет никакой связи, что они лишь внешним образом присоединены друг к другу отношениями сосуществования или последовательности во времени. Отсюда получается отрицание возможности необходимых синтетических суждений и старание, вопреки очевидности, истолковывать суждения логики и чистой математики, как тавтологии, т. е. как аналитические суждения.

Значительный шаг вперед в истории мысли удается философу, установившему в исходных пунктах мировоззрения новое различение понятий. В труде Франка такое значение имеет различение понятий «данное» в сознании и «имеющееся при нас» до сознания.

Интуитивизм есть вид эмпиризма, т. е. учения о том, что все знание основано на опыте. Но от традиционного эмпиризма он глубоко отличается. Согласно традиционному эмпиризму, опыт о внешнем мире весь состоит из субъективных психологических состояний познающего индивидуума; поэтому его можно назвать индивидуалистическим эмпиризмом; всесторонний интуитивизм можно, наоборот, назвать эмпиризмом универсалистическим, потому что согласно этому учению все виды бытия могут быть непосредственно наблюдаемы.

Всесторониий интуитивизм есть только новая теория опыта. Однако в учении знания и даже в целом мировоззрении он производит глубокий переворот, потому что истолковывает каждый вид опыта, как наблюдение самой подлинной действительности, и таким образом открывает высокую ценность каждого способа познавания. Напр., согласно интуитивизму, данные чувственного восприятия, цвета, звуки, твердость, ароматы и т. п. суть не наши субъективные ощущения, а качества самих процессов материальной природы. Дискурсивное мышление, напр.

математическое, есть не конструкция понятий, творимых умом математика, а наблюдение идеальных форм самой действительности; такое мышление есть интеллектуальная интуиция. Религиозное переживание «встречи» с Богом есть мистическая интуиция, первичный источник религии всех народов на всех ступенях их развития. Такое понимание всех данных знания глубоко отличается от теорий традиционного эмпиризма; поэтому полезно называть эту гносеологию не словом эмпиризм, а каким либо новым термином, лучше всего словом интуитивизм. Недостаток этого термина лишь тот, что в разговорной речи он употребляется для обозначения случаев постижения действительности без помощи кропотливого исследования, напр. когда рассказывают о враче, что он, только взглянув на больного, сразу определил его болезнь путем какой то изумительной «интуиции».

Согласно теории Франка, познающий субъект интимно сращен со всем миром и поэтому способен иметь в сознании саму действительность, а не субъективные корни ее. Он отвергает, как и Бергсон, каузальную теорию восприятия, следовательно, считает физиологические процессы в органах чувств и центрах мозга имеющими второстепенное значение при восприятии вещей внешнего мира: они суть лишь стимулы, подстрекающие духовное человеческое я обратить внимание на сам внешний предмет, могущий быть полезным или вредным. В наше время такое учение, принижающее роль тела в познавательных процессах, становится научно необходимым. В самом деле, эксперименты, производимые Лондонским Обществом Психических Исследований и американским профессором Rhine, дают неопровержимое, статистически удостоверенное доказательство существования «внечувственного восприятия», т. е. такого восприятия вещей внешнего мира, которое осуществляется даже и совсем без помощи органов чувств. Франк не занимается рассмотрением этих явлений, далеких от нормального чувственного восприятия, но его теория дает основы для объяснения таких явлений, как внечувственное восприятие, телепатия, ясновидение в пространстве и даже ясновидение во времени.*)

Учение о непосредственном восприятии внешнего мира все шире распространяется в наше время. В нео-схоластике оно называется «непосредственным реализмом» (realismo immediato в Италии). Американские философы E. Holt, W.Marwin, W. Montague, R. Perry, W. Pitkin, E. Spaulding основали учение о непосредственном восприятии в 1912 г., когда опубликовали книгу «Нео-реализм» (The New Realism). В английской литературе подобное учение С. Александера (Space, Time and Deity, 1920) обозначается

---

* См. об этих вопросах статью: N. Lossky, Extrasensory Perception and Psychokinesis, The Journal of Society for Psychical Research, November-December, 1952.

термином реализм. В 1953 г. профессор Гарвардского университета Джон Уайльд (Wild) вместе с тринадцатью другими американскими философами издал сборник статей «The Return to Reason: Eessais in Realistic Philosophy», Реалистической философией они называют учение о непосредственном восприятии внешнего мира.

Франк и Лосский обозначают свою гносеологию термином интуитивизм, а не реализм, потому что согласно их метафизике в составе мира нужно различать реальное и идеальное бытие. Свою онтологию они оба называют идеал-реализмом. Словом реальное бытие Лосский называет только события, т. е. все то, что имеет временную форму (психические процессы) или пространственно-временную форму (напр. материальные процессы). Слово идеальное бытие означает бытие, невременное и непространственное (абстрактные идеи) и бытие сверхвременное и сверхпространственное (субстанциальные деятели). Термин идеал-реализм Лосский определяет, как учение о том, что реальное бытие существует на основе идеального бытия. Нео-схоластики и философы, издавшие книгу «The Return to Reason», признают существование идеального бытия в духе философии Платона, Аристотеля, Плотина и средневековой схоластики. Поэтому им полезнее было бы называть свою гносеологию термином интуитивизм, а не реализм.

Лосский и Франк обясняют возможность интуиции интимною спаянностью человеческого я со всем миром. Несмотря на это сходство в основе, гносеология и метафизика их оказалась весьма различною. Согласно учению Франка, высшее начало, в котором неразрывно связаны друг с другом Бог и мир, есть Всеединство, а, согласно учению Лосского, Бог и мир резко обособлены друг от друга, как Творец и тварь. Бог творит мир, как нечто иное, коренным образом отличное от Него. Против этого учения тотчас возникает следующее возражение; быть «иным» возможно только, будучи членом системы определенностей, подчиненных законам тожества, противоречия и исключенного третьего, следовательно, не будучи металогическим началом. Замечательно однако, что именно Франк, много думавший о металогическом начале, выработал чрезвычайно ценное понятие, которым устраняется только что приведенное возражение: Франк различает два вида инаковости — логическую инаковость членов системы определенностей, у которых всегда есть также аспект тожества, и «металогическую инаковость».

Метафизика Лосского есть персонализм: он утверждет, что Бог творит только личности, т. е. существа, способные при правильном свободном использовании своих сил осуществлять абсолютное добро. Всякая личность есть сверхвременное и сверхпространственное я, наделенное свободною сверхкачественною творческою силою, неповторимое по своему бытию и незамени-

мое по своей ценности. Они творят свою жизнь, придавая своим внутренним проявлениям временную форму (чувства, желания) и своим внешним проявлениям пространственно-временную форму (отталкивания, притяжения, свет, звук и т. п.). Личности суть субстанции или, чтобы подчеркнуть их активность, Лосский называет их субстанциальными деятелями. Те из них, которые сознают абсолютные ценности нравственного добра, красоты, истины и обязанность осуществлять или усваивать их, суть действительные личности; те, которые не обладают этим сознанием (электроны и т. п., растения, животные) суть потенциальные личности, способные развиваться и подняться на ступень действительной личности. Поскольку всякая личность обладает сверхкачественною творческою силою, она есть металогическое начало, творящее свои проявления, как логические определенности.

Вопрос, как возможна интуиция, Лосский решает путем учения о единосущии деятелей. Всякая личность, даже потенциальная, напр. электрон, творит свои проявления согласно принципам времени, пространства и математическим идеям. Эти идеи не сходны друг с другом, а буквально тожественны у всех субстанциальных деятелей; следовательно, все они сращены друг с другом и в этом смысле единосущны. Правда, это единосущие только абстрактное, однако оно обусловливает формальное единство строения мира и создает такую бытийственную связь всех деятелей друг с другом, благодаря которой возможна в деятельности познания интуиция, а в практической деятельности любовь или ненависть, направленная непосредственно на само чужое бытие (это — онтологическая теория любви, изложенная о. Павлом Флоренским в его книге «Столп и утверждение истины»).

В гносеологии различие между учениями Франка и Лосского состоит в следующем. В своей «Логике» (§§ 35 и 36) Лосский, возражая Гегелю и Франку, приводит доказательства в пользу того, что не только вневременное бытие, но и живое, сплошное, текучее во времени бытие подчинено законам тожества, противоречия и исключенного третьего. Поэтому знание о мире посредством чувственной и интеллектуальной интуиции имеет логический характер и не требует выражения посредством пары противоречащих суждений и «витания» над ними.

Касаясь основной проблемы этики, вопроса о происхождении зла, Франк под влиянием своего учения о Всеединстве, неразрывно связывающем Бога с миром, утверждает, что зло не может быть объяснено. «Всякое «решение» проблемы теодицеи есть, таким образом, сознательно или бессознательно отрицание зла, как зла, — неосуществимая и неправомерная попытка воспринять или понять зло, как «добро», мнимо увидать смысл того, самое существо чего есть бессмысленность» (Непостижимое, 300). Наоборот Лосский в своих книгах «Условия абсо-

лютного добра» и «Бог и мировое зло» объясняет всякое зло и все несовершенства мира очень просто, исходя из понятия эгоизма, которое можно применить даже и к процессам неорганической природы, пользуясь метафизикою персонализма.

В системе философии Лосского все содержание мира изображено, как постижимое и объяснимое. Поэтому в уме читателя должна возникнуть мысль, что мир не может быть так прост и ясен, как это представляется Лосскому. Но с другой стороны, при чтении книги «Непостижимое», в уме читателя, думаю, возникает мысль, что не может быть, чтобы мир был до такой степени непостижимым логическим знанием, как это представляется Франку. Дальнейшее развитие философии покажет, вероятно, что истина лежит где то посредине между теориями этих философов.*)

---

* Изложение и критику системы философии Франка см. в книге Лосского: «History of Russian philosophy».

**Протоиерей Георгий ФЛОРОВСКИЙ**

# РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА С. Л. ФРАНКА

С. Л. Франк, в особенности в свои последние годы, сознательно стремился быть религиозным философом. Ибо в его понимании только религиозная или верующая философия могла быть философией подлинной. Ведь философия, по существу и природе своей, есть некое исповедание или признание, свидетельство об испытанном, о том, что открывается в опыте, и уже вторично и всегда предварительно есть его истолкование. Но опыт, не достигающий Божества или его не вмещающий, есть опыт поверхностный и существенно неполный и потому недостаточный и не может служить надежной основой для философских построений. Опыт должен быть расширен и углублен. И в своей последней глубине опыт оказывается ничем иным, как опытом веры, опытом непосредственной очевидности, опытом личной встречи с Божеством. Строго говоря, с этой точки зрения нет различия между опытом религиозным и опытом философским. Последний «предмет знания» и, стало быть, предельная реальность, есть «Непостижимое», а в опыте личной веры опознается Оно, как Божество. При таком понимании вся структура метафизического исследования и истолкования оказывается существенно религиозной. Философия, в последнем счете, есть искание Бога и Его обретение. Философия, «не верующая» и Бога не знающая или Его не находящая, не только неизбежно оказывается беспочвенной и потому бесплодной и распадается в противоречиях, но оказывается и философией ложной, искажающей подлинный образ сущего.

В этой последовательной и принципиальной религиозности все своеобразие и значительность философского делания покойного С. Л. Франка. Он не примиряет и не согласует «знание» и «веру», не обосновывает веру разумом и не укрепляет знание верой. Самое это разделение произвольно и мнимо. Ибо самый «разум», в понимании Франка, коренится в вере или в «мистическом умозрении» и только от него питается. Первично — именно это «умозрение», некое видение, и оно, при всей несказанности и «металогичности», все же существенно «логично», т. е. осмысленно, и есть не что иное, как узрение и обретение Смысла. И по той же причине философия подлинная оказывается «живым знанием», ибо рождается она из встречи с живым Богом. И в этом смысле она оказывается неким реальным событием, творческим этапом в становлении или само-осуществлении познающего. Само познание принадлежит к составу бытия. Личность философа вовлекается в процесс философствова-

ния и в этом процессе строится. По твердому убеждению С. Л. Франка, только в осознанном опыте веры, т. е. в религиозной встрече с Живым и Личным Богом, личность человеческая вполне обретает сама себя и становится сама собой.

Опыт предполагает Откровение. «Опыт» только потому и возможен, что Бог «открывает» или «являет» Себя. Говоря о религиозном опыте, Франк имеет в виду «общий» религиозный опыт и утверждает существенное тожество всякого подлинного религиозного опыта. Так и должно быть, раз человек, как таковой, есть существо религиозное, самой природой своей определенное к Богопознанию и Богообщению. Поэтому неизбежно существование одинаковых и постоянных, хотя и «металогических», категорий религиозного познания, о чем и свидетельствует согласие или совпадение прозрений великих мистиков разных традиций. Однако, Франк определяет себя, как философа христианского, и признает «абсолютную истинность Христова откровения». И так как «истина» существенно едина, то христианское откровение не только есть абсолютная истина веры, но и абсолютная истина метафизики. Это означает, прежде всего, что общая истина религиозного умозрения именно в христианском опыте раскрывается в законченной полноте и получает свое адэкватное выражение. Но это означает и нечто другое и большее: «Истина» открывается, как совершенная личность Христа, и в этом раскрытии достигается безусловная и непревосходимая очевидность и, более того, «абсолютная обеспеченность» всех высших ценностей человеческой жизни и бытия.

Философию С. Л. Франка можно рассматривать, как своеобразный вариант «экзистенциализма». Ибо движущим фактором его философского искания была не столько любознательность, сколько «жажда бытия». Его подлинной темой была не столько проблема знания, сколько апория жизни. И задача философии для него была не в том, чтобы построить всеобъемлющую схему мира, а в том, чтобы пробиться и приникнуть к самим истокам бытия, приобщиться его животворным силам и, хотя бы в предчувствии, преобразить бытие. Философия поэтому является неким деланием, хотя и внутренним, и имеет своей задачей обновление и преображение человека.

Свою метафизику веры С. Л. Франк строил в эпоху торжествующего неверия. Отсюда — полемичность его философствования. Ибо основная причина его отталкивания от многих систем мысли была религиозная и «экзистенциальная». Если принять заключения и предпосылки «не-верующей» философии, жизнь обессмысливается, и самоочевидные истины морального и эстетического порядка лишаются почвы. Но именно эта опытная самоочевидность «высших ценностей» — правды, красоты и святыни — и опровергает или изобличает недостаточность и несостоятельность всех тех философских построений, которые, по самому своему замыслу, бессильны явить и обосновать прав-

ду и осмысленность бытия. «Не-верующая» философия неизбежно оказывается, в последнем счете, философией смерти и потому философией отчаяния или жестокости и оказывается таковою не только перед судом испытующего разума, но прежде всего и с трагическою остротою, в непосредственном опыте человеческого существования, которое она опустошает, обессмысливает и часто в буквальном смысле — уничтожает и мертвит. И этому противостоит непреклонно очевидность высшего смысла, обретаемая и являемая в опыте веры. Жизненная неправда изобличает несостоятельность не-верующей философии.

Философствуя всегда «в элементе веры», С. Л. Франк тем не менее и, может быть, с нарастающей настойчивостью, противопоставлял и отмежовывал свою религиозную «философию» от богословия вообще. К богословию, «отвлеченному» и «традиционному», он относился с предубеждением и недоверием и даже готов был называть его «греховным суесловием» и «умственной забавой». Отчасти это означало просто, что он желал итти путем независимого исследования, исповедуя свой личный опыт, объясняя и восполняя его свидетельствами опыта общечеловеческого. Он был убежден, что именно через личный опыт, если он открыт и не стеснен частичными и потому ограничивающими предрассудками и пристрастиями, не только возможно, но почти что необходимо притти к Истине, т. е. к Богу. И с другой стороны, как выражался С. Л. Франк, «Бог узнается только в трагическом борении и в муках человеческого существования». Или, иначе сказать, «реальность Бога и Божьей правды открывается нам только в духовном опыте молитвенной обращенности к Богу.» О Боге можно пророчествовать, но нельзя рассуждать. Не всегда ясно, о каком «богословии» говорит С. Л. Франк. Бывает богословие «школьное», которое нередко вырождается в то, что Франк очень удачно называет «богословской псевдо-верой», как бывает и философия «школьная», нисколько не оживленная подлинной пытливостью и «любовью к мудрости». Но Франк идет дальше и распространяет свои предостережения на «всю роскошь былых догматических учений и споров». Он стремится к некоему упрощению догматики: «нам нужны только религиозно-актуальные догматы», и слишком многое в «религиозной мудрости прошлого» ему представляется просто ненужным. Франк вполне сознает, конечно, что «догматы» в последнем счете опираются на опыт, но все же относится к ним с недоверием, отчасти уже потому, что выражены они в категориях логических, в «сухих формулах», которые, по самой структуре своей, никогда не могут быть адэкватны последней реальности «Непостижимого», описуемого только в категориях металогических. Для Франка «догматы» имеют только практическую, но никак не «теоретическую» значимость — это только символы или знаки, указующие путь религиозного подвига и восхождения. Здесь сказывается почти что на-

вязчивый и для С. Л. Франка очень характерный пафос неизреченности, так что, в сущности, всякая «речь о Боге» представляется ему притязательным дерзновением. Франк приводит слова Гете: «О Боге говорить можно, собственно, только с Богом». В действительности же проблема гораздо сложнее. Опасность «рационализма» в богословии, конечно, вполне реальна. Но не менее реальна и обратная опасность». Мистическое молчание» есть один из слагающих моментов подлинной религиозности, но богословское умолчание (или замалчивание) есть всегда признак религиозного упадка. В действительности, всякая религиозная философия и, в особенности, философия, стремящаяся выявить «абсолютную истину» христианства, то есть, религии, существенно основанной на историческом Откровении, неизбежно оказывается особым видом «богословия» и, в том или ином образе, «догматизирует». С другой стороны, христианская догматика есть некий образ религиозной философии: Церковь и Отцы Церкви, по выражению одного древнего церковного историка, всегда в известном смысле «богословствовали, философствуя». И вместе с тем, это богословствование всегда исходило из живого и непосредственного опыта и к нему возвращалось. Иными словами, отношение «богословия» и «религиозной философии» нельзя свести к одному формальному различию, различию метода или подхода. Недоверчивость к богословию у философов всегда распространяется и на содержание тех или иных богословских учений и, может быть, с него и начинается. Можно поставить вопрос, не преувеличивает ли С. Л. Франк мотив неизреченности, и не умаляет ли он значимость форм «логической определенности», низводя их почти что до уровня прагматических приспособлений и постулатов, что, конечно, не может не отразиться и на оценке «учительного» аспекта религии? Иными словами, не съуживает ли его гносеологическая установка пределов религиозного опыта и потому лишает его анализ подлинной непосредственности и полноты? В последнем счете категории «металогические» по существу мало отличаются от категорий «логических», а отличаются только по форме, и во всяком случае, «металогика» все время предполагает (и потому неизбежно включает в себя) «логику». Основной вопрос, однако, в том, достаточно ли в религиозно-философском построении С. Л. Франка (и даже в самом его «опыте») раскрывается основное и своеобразное содержание христианского Откровения и опыта? Это приводит к вопросу об основной метафизической интуиции Франка, о его исходном видении, которым, действительно, определяется и его философский метод и анализ и, еще более, его выбор пути и ценностей жизни.

С. Л. Франк причислял себя «к старой, но еще не устаревшей секте платоников» и включал себя в традицию христианского платонизма. Платонизм для него был некая philosophia perennis, в которой философия отождествляется (или сов-

падает) с «умозрительной мистикой». Это не столько учение исторического Платона, сколько нео-платонизм, но обогащенный всем последующим развитием европейской мысли. Николая Кузанского Франк называет даже своим «единственным учителем философии», и связь метафизических построений обоих мыслителей вполне очевидна. Но С. Л. Франк менее всего был излагателем чужих мыслей. Всегда он был истолкователем своего опыта. Но в самом этом опыте, при всей его личной непосредственности, отчетливо проступают типические черты определенной философской и «мистической» традиции.

И, во первых, для Франка характерно резкое и строгое различение «слоев» бытия, частным случаем которого является чисто платоновское разграничение «двух миров». Три установки органически переплетаются в этом разграничении: гносеологическая, онтологическая и «оценочная». Тот мир, к которому мы непосредственно принадлежим в повседневной жизни и в опыте эмпирического познания, иначе сказать, мир «предметов», с одной стороны, есть своего рода искуственный образ, создаваемый приложением законов «логической определенности», но с другой, в то же время — нечто «существующее», хотя бы это существование и изобличалось в последнем анализе как существование ущербное и расколотое. К этому «слою» или плану бытия «логическое» мышление вполне приспособлено, оно его изображает, а не создает. В порядке онтологическом этот «слой» есть самый нижний и низкий, что уже вносит оценку, и притом оценку безусловную и окончательную. Последовательный онтологический анализ, правда, показывает, что и этот мир обоснован в подлинном бытии, укоренен в слоях высших и более глубоких и потому, при всей своей внутренней расколотости, не оторван вполне от корней и устоев — ибо иначе его бы вовсе и не было, поскольку сам он в себе не обоснован. Экзистенциально этот слой как бы тяжел и грузен. Человек отчасти в него включен и к нему принадлежит и потому испытывает его, как тяжесть, бремя и узы. Это — мир разобщенного, раздельного, ибо разделенного существования, взаимного отчуждения, соперничества и вражды. Человек ощущает себя в этом «мире» не то узником, не то изгнанником и в этом мире не может быть вполне самим собою, не может осуществить самого себя и, если пробует к нему приспособиться, теряет самого себя. В конце концов, этот предметный мир, «мир сей» на языке Нового Завета, есть мир темный. В нем нет для человека надежды. Надежда в том, что есть «мир иной», и именно этот «иной мир» и есть действительная «родина» человека. Металогический парадокс этого «мира» в том и состоит, что он сразу и есть мир темный, а потому недолжный и вместе с тем, как то «укоренен» в подлинном светоносном бытии и притом укоренен «необходимо»: хотя металогика и запрещает говорить в данном случае о «необходимости»,

само понятие «укорененности» включает в себя по меньшей мере некий «металогический эквивалент» необходимости, если мы вообще говорим о «корнях» и «устоях». Этот «мир», во всяком случае, не есть просто искаженный образ. Если здесь есть искажение, то это искажение онтологическое, а не познавательное: искаженная жизнь, а не только искаженная картина жизни. Для С. Л. Франка чрезвычайно характерна последовательность в раскрытии этого неизбывного искажения. В известном смысле, оно окончательно не исправимо. «Свет во тьме светит», но темного мира как бы не озаряет, не просветляет его, но как бы только прорезывает его лучами, напоминая и свидетельствуя о «мире ином». Высшие силы в этом мире как бы утрачивают свою мощь. В этом мире сам Бог как бы не всемогущ. Победа добра и правды в этом мире всегда ненадежна. Этот мир надлежит просто терпеть и не столько стремиться к победе добра, сколько удерживать силу зла. Иначе сказать, не столько надеяться на преображение этого мира, сколько ожидать его конца, т. е. в конце концов, упразднения этого «слоя» бытия, как такового. Это и будет, в истолковании С. Л. Франка, окончательной, эсхатологической победой Света над тьмою и наступлением подлинного Царствия Божия, которое пока только возвещено и показано, но не осуществлено в «мире».

Остается неясным, позволительно ли в пределах общего метафизического построения или видения С. Л. Франка говорить о чем то окончательном, ибо «Всеединство» бытия замкнуто в сверхвременном круговращении своей полноты, и трудно согласовать с этим понятием все-включающего «всеединства» какое бы то ни было «вычитание».Превращения, «метаморфозы», конечно, вполне возможны и в замкнутом круге бытия. Но совершенное погашение одного из «образов», и при этом такого массивного образа бытия, не «иллюзии рассудка», как «мир сей», должно круг разорвать. Напоминание о том, что весь процесс совершается в измерении «металогическом», а не в предметном времени, которое, так сказать, сопрятеженно предметному миру, как его «логическая форма» и за его пределами вовсе никак не длится, основного противоречия не устраняет. Ибо во «всеединстве» возможна только последовательность круговращения, а не последовательность поступания, ибо во «всеединстве «ничего существенно нового «случиться» или «возникнуть» не может по самому определению «всеединства». Во всем, что С. Л. Франк говорил на эту тему, в особенности в своих последних книгах, поражает четкость мысли, бесстрашие анализа, ясность различений и общая строгость (»акрибия») размышления, хотя часто кажется, что весь анализ остается все же в пределах «логики». Многое из того, что Франк говорил, допускает двоякое истолкование, особенно, если мы отвлечемся от общей перспективы его системы. Есть «мир иной», человек не вмещается в рамки «мира сего», «образ мира сего» преходит

и прейдет, и в пределах нынешнего исторического „эона" все предварительно и потому почти двусмысленно. Все это, но и многое другое, принадлежит к основным убеждениям всякого христианина, но только в перспективе иного метафизического видения, чем то, из которого исходит Франк. И здесь его „религиозная философия" по содержанию, а не только по методу, расходится с „богословием". Для Франка основное „благовестие" Нового Завета заключается в окончательном откровении Царствия Божия, как „вечного внутреннего строя бытия", в раскрытии „вечных горизонтов" и во вскрытии „вечной почвы". Сам Франк подчеркивает сходство такого христианского истолкования с платоновским видением идеального небесного мира. И вместе с тем он категорически отклоняет „традиционное" истолкование Евангельской „благой вести" в категориях „сотериологических". Ему просто непонятен смысл такого истолкования: „нужно ли нам это учение?" Он оговаривает, конечно, что непонятность еще не означает неверности. Впрочем, непонятное оказывается ненужным, ибо ничему не учит. „Благая весть" для Франка является источником радости и уверенности, как всеубедительное свидетельство о высшей „родине" человека, о подлинности высшего бытия, и потому как залог освобождения. Он ищет этой благой вести для преодоления чувства заброшенности и затерянности в „мире сем", во тьме нынешнего плана (или „слоя") бытия. „Благая весть" оказывается убеждающим откровением „о богочеловеческой основе человеческого существования" или о «новом достоинстве человека». Эта новая „мудрость" дана не в отвлеченном суждении, а в образце личной жизни. И этим определяется значение личности Иисуса Христа для христианина. производное при этом „от общего смысла благой вести". Франка, однако, смущает чрезмерное внимание традиционной догматики к личности Христа и в „сложных позднейших доктринах" о ней он просто не видит нужды, но видит опасность, как бы они не заслонили „содержание принесенной Христом благой вести". О Кресте Франк почти вовсе не говорит. И в этом нет ничего неожиданного. В сущности, Франк исходит не из Евангельской вести, а из Платонова учения, и самое Евангелие воспринимает в категориях „платонизма", и потому воспринимает его, так сказать, „избирательно", оставляя без внимания то, что в рамки „платонизма" не вмещается. Образ Христа есть как бы оправдание „платонизма". Конечно, и его преодоление, поскольку истина о богочеловечестве раскрыта теперь людям „личным существом", а не в отвлеченном созерцании. Вполне последовательно Франк не идет дальше, чем понятие „благой вести": человеческая беспомощность преодолевается в убедительном свидетельстве о „вечном сокровище". В отличие от неоплатоников и от самого Платона, С. Л. Франк не приглашает к „бегству" из этого мира „на родину", а, напротив, призывает к борьбе. И, более того, эсхатологическая

отмена нынешнего «предметного мира» для него означает именно спасение мира — в тех глубинах его бытия, которые никогда не вскрывались вполне и адэкватно в преходящем образе «этого» мира. Тем не менее, в таком истолковании «эсхатология» остается как бы оторванной от «истории» и обоснованной больше в «вечном строе» бытия, чем в конкретной трагедии человеческого существования во времени. Во всем этом оказывается узость «платонического» мировосприятия, и всего менее это — личная слабость Франка. В его построениях заново открывается внутренняя недостаточность и противоречивость всякого христианского платонизма». И нужно прибавить, недостаточность «христианского платонизма» заключается не столько в его положительных утверждениях или прозрениях, в которых много непосредственной правды, сколько в его отрицаниях, которыми сама правда «платонического» умозрения подрывается и умаляется. «Вечное» и «временное» не суть «слои» бытия, и потому «спасение» временного не означает простой замены его «вечным». Эсхатология не отменяет, не просто «снимает» историческую «трагедию», но ее «исполняет». Христианский платонизм, на всем протяжении своей яркой истории, никогда не мог справиться с проблемой временного «бывания», ибо рассматривал его только sub specie aeternitatis, а не в его собственной структуре.

Вторая основная предпосылка Франка, это — живое «всеединство» бытия. Конечно, это — не столько логическая предпосылка, хотя и «логика» повелительно требует «всеединства» (т. е. системы), а скорее непосредственное усмотрение, изначальная интуиция. Впрочем, у Франка, как и у многих «платоников» до него, эта интуиция описывается диалектически и, во всяком случае, в антитезах. И при этом обнаруживается экзистенциальная «заинтересованность» умозрителя. Онтологическое «всеединство» описывается обычно на фоне эмпирического распада и разлада. Мир «идеальный» описывается в его противоположности миру «предметному», и в самом описании показывается их неразрывная соотносительность и связь. Основная интуиция есть интуиция жизни, и для «жизни» характерна динамическая непрерывность, сплошность и слитность, связывающая и раздельное и различное в едином порыве и потоке. Бытие есть жизнь и потому превышает меры разума. В суждениях и понятиях бытие никогда не может быть изъявлено. Логические схемы просто несоизмеримы с бытием. Логическое познание есть анализ, раз-ложение. И это уже предполагает некий иной первичный опыт. Поэтому логическая схема всегда инородна познаваемому, есть нечто иное, чем опознаваемое бытие — только образ, только список. В бытии нет частей и нет членов, который анализ мог бы выявить. В логическом анализе конкретное подменяется дискретным, и разрываются все живые связи, которых не могут заменить никакие логичес-

кие скрепы. В известном смысле и мере, впрочем, эти схемы как то «соответствуют» бытию, но смысл этого «металогического соответствия» остается неопределенным. И есть иное и высшее знание, «живое знание», некий непосредственный опыт, «предваряющее обладание» познаваемым. Таково видение поэтов, прозрение пророков, озарение мистиков и тайновидцев. Само по себе это первичное знание несказуемо, «остается немым, молчащим, несказанным знанием». Но несказуемость этого опыта не умаляет его очевидности. С. Л. Франк не только начинает с философского «изумления», но в этом же элементе все время ведет свое описание. Основным впечатлением бытия для него остается чувство тайны. Во всякой точке опыта прозревается (или подозревается) таинственная глубина, некое «металогическое» измерение. Изумление тем самым уже сверх-логично. И эта таинственность приводит собственно к непрерывности, первичной сплошности бытия. Как говорит сам С. Л. Франк, «в бытии все связано или, точнее, сплетено и слито между собой». В бытии все со-относительно, и потому все оказывается единственным и единичным, но всегда «в связи» с чем то иным. Поэтому в бытии нет ничего повторимого, ибо и повторяться нечему. И, далее, это все-единое и слитное бытие нельзя считать неким определенным целым, ибо всякая определенность есть «отрицание», ограничение, обособление, остановка, разрыв. По беспредельности своей бытие оказывается неизбежно и неопределенным. Оно никогда не закончено, не завершено и всегда выходит за пределы. Оно ничем определенным не исчерпывается, включает в себе возможности иного и потому и есть неисчерпаемая полнота, «сущая мочь». В этой незаконченности бытия — источник и залог свободы. В бытии все возможно, и С. Л. Франк настойчиво предостерегает против употребления слова «невозможно». В глубинах бытия возможности безграничны, ибо здесь нет граней и границ...

О каком бытии идет речь в этом вдохновенном и патетическом описании? Прежде всего, повидимому, о бытии космоса, о бытийственной глубине «мира», о великой «цепи бытия». Ибо описание начинается с «предметного мира», и его задача состоит прежде всего в том, чтобы показать «мир» во всей его глубине и полноте и явить его живое «всеединство». Но далее открывается, что «мир» не есть самодовлеющее начало, но обоснован в «Первоначале», которое С. Л. Франк опознает, как «Святыню» и «Божество». В последнем счете опыт раскрывает некое двойство: Бога и мира. Это есть подлинное двойство: Божество, даже в качестве «первоосновы», должно мыслиться чем то совершенно отличным от всего иного, «чем то совершенно иным», и только присутствие «этого ощущения совершенной инаковости» делает опыт религиозным. И однако все иное в каком то, неизреченном и непознаваемом смысле сходно с Богом. Во всяком случае, Бог и мир «связаны», ибо иначе Бог не был бы «Перво-

основой“, а „мира“, очевидно, вовсе не было бы, ибо сам мир „в своем имманентном существе“ безосновен, т. е. невозможен без „иного“, без обоснованности в „совершенно ином“. Эта связь вполне для нас не постижима, безусловно „транс-рациональна“, ибо объединяет она реальности разного порядка. С. Л. Франк, в сущности, настаивает на подлинной трансцендентности Божества и потому решительно отклоняет всякий „эманатизм“, отожествляющий „обоснование“ мира Богом с „самораскрытием самого Бога“. И однако, С. Л. Франк вместе с тем считает эту предельную двойственность сущего нераздельно связанной в последнем единстве, так что „подлинное отношение между Богом и миром“ должно быть опознано и истолковано, как „двойственность одного“. Последние заключения Франка предопределяются его изначальной установкой и той задачей, которую он себе ставил. И в самой этой постановке задачи своеобразно сочетаются мотивы „логического“ и „экзистенциального“ порядка. Он ищет корней или устоев и истоков мира. Это искание предполагает некое предельное единство, возможность „синтеза“. Но, более того, С. Л. Франк ищет правды и смысла, освобождения от уз и плена и находит „оправдание“ существования во „встрече“ или, вернее, в „обоснованности“ человеческого „я“ в Божественном „Ты“. Неудивительно, что он всего более „заинтересован“ именно „встречей“, которая сама потому и возможна, что самое существование человека укоренено и обосновано в Боге. Неудивительно, что он „заинтересован“ более всего тем, что Бог есть Первооснова мира. И во всем, что С. Л. Франк говорит на эти темы, чувствуется глубокая искренность и взволнованность подлинно-религиозного порядка. Но остается последний вопрос, и на него Франк не может ответить без внутреннего противоречия. Мир без Бога безосновен и потому невозможен. Возможно ли мыслить бытие Бога без мира? Иными словами, принадлежит ли „обоснование“ мира Богом к всеединству Божественного бытия, как „совершенно иного“ по отношению к миру? Франк не может ответить утвердительно, следуя в этом за Николаем Кузанским, Мейстером Экхардтом, Ангелом Силезским и многими другими. И в этом пункте вскрывается, казалось бы, неожиданное совпадение с основным мотивом немецкого идеализма и особенно с Гегелем. По Франку, Бог как то „переходит“ в „иное, чем Бог“, и мир есть „иное самого Бога“. Не следует ли сказать, вслед за Гегелем, что „мир есть инобытие Бога“? Дело здесь не в том, что Франк включает Божество в состав „всеединства“, но в том, как мыслится „отношение“ Бога к миру. С. Л. Франк убедительно отстраняет все „пантеистические“ мотивы. Но он не может, по самому замыслу своей системы, допустить свободу Бога от мира и этим, с одной стороны, вполне закрепить „совершенную инаковость“ Божества, а с другой — освободить понятие „безосновности“ мира, как такового, от диалектической относительности.

Ибо это означало бы разрыв не «всеединства», как такового, а сплошности и слитности всякого бытия, включая и «совершенно иное», в чем состоит весь пафос его системы и весь смысл его изначального узрения. В пределах бытия, как его описывает С. Л. Франк, нет места ни для какой «контингентности». Весь анализ бытия, как его производит Франк, потребовал бы коренного пересмотра, если бы допустить своего рода «разрыв» сплошности хотя бы в одной предельной точке, в «обосновании» мира Богом. А вместе с тем, если «в бытии все возможно», почему не допустить «возможность» несуществования мира, именно как «возможность», и затем, при этом допущении, истолковать «обоснование» мира Богом, как подлинно «мета-онтологическое» соотношение? Многие из анализов Франка сохранили бы свою силу и значение, но получили бы иной конечный смысл. Система С. Л. Франка, именно в силу своей последовательности и как бы законченности, заставляет весьма серьезно поставить вопрос о пределах онтологии. В сущности, несмотря на весь свой внутренний динамизм и напряженность, бытие, как его описывает С. Л. Франк, существует статично: ничто «новое» в нем не может «возникнуть», но только (еще) не-явленное проявляется (здесь и теперь).

Критика не входит в задачи настоящего очерка, и все сказанное выше не имело своей целью опровержение системы С. Л. Франка. Но „некритическое" изложение чужих воззрений никогда не может быть философским. В лучшем случае это будет только упрощенный пересказ. Глубокая религиозная искренность и убежденность С. Л. Франка требует другого и более интимного подхода, размышляющего и потому неизбежно „судящего". И кроме этого, недостаточность философских построений С. Л. Франка не есть его личная неудача, а общая слабость той philosophia perennis, за пределы которой он никогда сознательно не выходит. Заслуги или достижения „христианского платонизма" слишком очевидны, чтобы о них подробно говорить. Но не менее очевидна и внутренняя не-согласуемость и не-совместимость „платонизма", как мистической и умозрительной установки, с „христианством", как оно исторически явлено уже в пределах Нового Завета. Этой „не-согласимости", в сущности, не отрицает и С. Л. Франк. Нужно прибавить, что он нисколько не настаивает на „общезначимости" своего религиозно-философского исповедания. Напротив, он всячески подчеркивает его личный характер. Он ясно сознает, что никто не может вполне и адэкватно описать последнюю полноту того опыта Истины, в котором каждый неизбежно распознает только немногое и часто не то, что другие. В этих пределах и с этими оговорками, религиозная метафизика Франка представляет бесспорную ценность. С большой ясностью и простотой и, вместе с тем, с подлинным изяществом и отчетливостью изображения С. Л. Франк приводит нас к основному и предельному вопросу

метафизики: о Боге и мире. В перспективах русского религиозно-философского искания, которые, впрочем, для С. Л. Франка, пожалуй, слишком узки, С. Л. Франк досказывает до конца основные мысли того направления, которое принято связывать с именем Владимира Соловьева. Будем ли мы его называть, как предлагает С. Л. Франк и многие другие, «панэнтеизмом» или нет, творческое значение этого движения не подлежит спору. Мир, так или иначе, «обоснован в Боге», иначе его бы не было. Но в этой то точке возникает вопрос: есть ли Бог только «основание» мира, или, если такая постановка вопроса будет оспорена, есть ли «мир в Боге» (без которого мир, как «совершенно иное», безусловно невозможен, т. е. и немыслим, и неосуществим или, как справедливо настаивает С. Л. Франк, «безосновен», есть ли этот «мир в Боге» такой момент самого Божественного бытия, без которого Оно само, как «совершенно иное», немыслимо, т. е. металогически «невозможно»? Этот вопрос стоит неотступно перед современным религиозно-философским сознанием. И можно думать, что философия будущего, и русская религиозная философия в частности, если ей суждено возродиться, не пойдет по путям «христианского платонизма», но будет искать иных путей. Но и тогда, когда будущий философ будет истолковывать «абсолютную истину» Христианства в категориях, резко отличных от «платонических», он не забудет того богатого наследия, которое было накоплено христианскими платониками. В этом наследии вклад С. Л. Франка был значителен и прекрасен.

Дм. ЧИЖЕВСКИЙ

# С. Л. ФРАНК КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ

## 1

Девятнадцатый век по справедливости считается периодом расцвета исторической науки: еще никогда не было издано столько исторических памятников, написано столько работ о частных вопросах изучения прошлого и дано столько попыток широких синтетических обобщений. Уточнены методы критики источников, доведена до высокой степени совершенства техника издания памятников. Требования акрибии доведены до такой высоты, что во многих случаях сознание невозможности выполнить эти требования помешало приступить к изданию или даже закончить уже начатое издание. Так обстояло дело в случаях обилия текстов или особых трудностей их филологической обработки (так случилось, напр., с творениями некоторых отцов церкви), но так же случалось и в тех случаях, когда перед издателями находился обозримый материал (ср. незаконченные издания сочинений Лейбница или Пушкина). Созданы обширные вспомогательные пособия: словари, каталоги, описания рукописей, руководства, библиографические обзоры, индексы и т. п. В области истории философии и литературы развитие исторического исследования представляется особенно поразительным: обе науки, действительно, в праве датировать свое рождение первой половиной XIX века.

Но, как это часто бывает, видимая сила оказалась соединена с на первый взгляд непонятною слабостью. Успехам исторического исследования вовсе не соответствовала глубина понимания духовных явлений прошлого. Отчасти, за установлением «фактов» не следовали попытки их осмысления, для которых у исследователей не осталось времени, энергии и охоты. Отчасти, попытки истолкования делались на путях, заводящих в тупик. Пожалуй, хуже всего обстояло дело именно в тех областях, о которых мы будем говорить в этой статье: в истории философии и особенно в истории литературы. В этих областях значительное количество «исторических» работ надо признать псевдо-историческими. Было сделано множество исследований, несомненно полезных и заслуживающих всяческого признания — работ по установлению фактов, по большей части «внешнего» характера, т. е. биографических и библиографических; было издано критически — и во многих случаях безупречно — большое количество текстов. Но в то время, как отказ от осмысления прошлого в области, напр., политической истории не был слишком опасен, так как попытки осмысления политической истории

начались задолго до XIX века, отказ от духовного истолкования прошлого философии и литературы превращал их «историю» в мнимо-научное собрание материалов, в хаотические кучи разрозненных фактов, упорядоченных (и то не всегда) только по принципу хронологической последовательности. При том неосмысленный, неистолкованный «факт» вовсе еще нельзя признать «фактом» в точном смысле этого слова!

Далеко не все работы по истории философии и литературы были, однако, только попытками установления «фактов». Но подавляющая часть тех работ, которые пытались факты истолковать и «понимать», шла в двух направлениях, губительных для истинно-исторического проникновения в дух прошлого.

С одной стороны, в более утонченной сублимированной форме возродилось то отношение к прошлому, которое было характерно для XVIII века. Философские и литературные произведения рассматривались вне исторической перспективы. Они представлялись собраниями высказываний, в которых можно и нужно найти известный порядок, известную систематичность. Но отдельные элементы философского или художественного произведения казались только рефлексами, отражениями и следствиями каких-то внешних воздействий на философа или поэта. Забывалось, что всякое культурное и конечно философское и литературное творчество связано с известным «духовным опытом» мыслителя или поэта. Вместо духовного опыта исследователи этого типа видели за философскими системами и литературными наследиями только причинные воздействия на них других, более ранних философских и литературных произведений: понимание «духовного опыта» философа или поэта подменялось изучением его биографии, его «культурного окружения», его знакомства с предшествующей литературой и т. п. Такого типа исследования стоят, собственно говоря, на точке зрения, высказанной будто бы каким-то депутатом австрийского парламента при обсуждении университетского бюджета: «Что такое наука? Один ученый списывает с другого». В парадоксальном заострении эта точка зрения проявилась в истории литературы. Если историки философии все же, при всей недостаточности их «метода» изучения внешних влияний на мыслителей, занимались тем, что является существом философии — «мыслями», «идеями», то историки литературы в погоне за выяснением «влияний» совершенно забывали то, что является спецификумом изящной литературы: эстетический характер литературного произведения, его стиль, проблемы композиции, вопрос о художественном языке, наконец, пренебрегали тем, что в художественном произведении элементы формы и содержания соединены и слиты в некоем высшем единстве. На путях исследования «влияний» можно было в лучшем случае дать полезный «реальный комментарий» к литературному произведению. История литературы обращалась в собрание биографических данных,

в освещение культурной, но еще чаще политической и социальной обстановки, в которой жили и творили поэты, в собрание более или менее убедительных параллелей к отдельным образам, словесным формулам, а то и отдельным словам литературного произведения, при чем эти параллели брались не всегда из произведений, действительно прочитанных данным автором, а очень часто и из произведений, с которыми он только «мог познакомиться» тем или другим путем. Попытка «синтеза» на подготовленной таким образом почве состояла в изложении содержания литературного произведения, а такой пересказ содержания, лишая его художественной формы с ее эстетическим очарованием, превращал роман, поэму или стихотворение в сухой отчет о виденном, прочитанном поэтом или о продуктах его фантазии. Не иначе в принципе обстояло дело и с философскими произведениями, хотя здесь в большинстве случаев историка не приходится упрекать хотя бы в забвении о форме. Этот тип исследований был проявлением более или менее грубого натурализма («психологизм» ведь также только «утонченный» вид натурализма): анализ «смысла» подменялся исследованием генетических, причинных связей. За причинными связями исчезало духовное содержание памятников истории духа. В историях философии почти не оставалось философии, в историях литературы вовсе не было речи о литературе!

Более продуктивным и многообещающим было другое течение, представленное и в истории философии и в истории литературы, в последней, правда, с особенной интенсивностью в России. Это течение стремится прежде всего «понять» явления духовного прошлого. Уже это стремление выводит науку о прошлом духа в область интерпретации. Такая интерпретация, конечно, не может вывести истолкователя из рамок эмпирических условий его собственного времени и пространства. Всякий истолкователь стоит на какой-то «своей» точке зрения, зависящей от эпохи, страны и т. д. В этом кроется некая опасность, впрочем, ничем не отличающаяся от опасностей, грозящих исследователю в любой научной области. Но во второй половине прошлого века эта имманентная опасность всякого, в частности исторического, исследования была обострена и усложнена своеобразным подходом к влияниям прошлого. Этот подход также в какой-то степени возвращал историческое исследование к традициям XVIII века. Теперь с новой силой возродилось представление о непрерывном «прогрессе» в области культуры, в частности — и науки и искусства. Под влиянием этой невысказанной предпосылки задача интерпретации, осмысления прошлого была подменена другой задачей: показать, что прошлое является только «подготовкой» настоящего, естественно менее совершенной, чем настоящее. А духовное «настоящее» представляется каждому исследователю, как его собственное настоящее, т. е.

его собственные философские или литературно-эстетические воззрения.

К наиболее ярким примерам применения такого метода интерпретации прошлого философии принадлежат многие работы кантианцев так наз. «марбургской школы», учеников и последователей Германа Когена. Все развитие философии представлялось им в свете кантианства, при том кантианства в понимании Когена; прошлое философии имеет содержанием и только предчувствия, предвкушения, отдельные элементы идей Канта-Когена. Марбургская школа — наиболее яркий пример, но далеко не единственный; работы марбургской школы только более талантливы и потому более ярки. Так же подходили к истории философии представители других течений, вплоть до позитивизма. В то время, как представители марбургской школы съумели открыть у мыслителей прошлого ряд глубоких идей, конечно, не вполне идентичных с идеями Канта и Когена, а иногда довольно удачно стилизировали философов прошлого под философию марбургской школы (напр., книга Наторпа о Платоне), позитивистам удалось «открыть» у великих метафизиков только жалкие обрывки каких-либо «современных» «истин» : так даже талантливый Т. Гомперц склонен видеть все значение Платона в истории философии в установлении нескольких логических положений и даже... «законов ассоциации» по сходству и по смежности. Странным образом, для позитивистов, а в некоторых случаях даже и для «марбуржцев», центральные идеи великих философов оказались ошибочными, а положительное значение до настоящего времени сохраняют периферические и нехарактерные, «случайные» элементы философских систем. Еще «жестче» сказался этот метод по отношению к прошлому литературы, где смена стилей идет, несомненно, по закону «колебания между противоположностями». С точки зрения всякой литературной современности, непосредственно предшествующий ей период и ряд созвучных ему эпох представляются в образах совершенно каррикатурных, как собрания каких-то «литературных уродств». В конце XIX века в России, при безраздельном господстве „реализма", к таким уродствам относилась и значительная часть литературы романтики и, особенно, барокко. А то из старой русской литературы, что еще казалось сторонникам реализма сохраняющим положительное значение, расценивалось, главным образом, как несовершенные попытки „подготовить" то «реалистическое отображение действительности", которое достигло вершин у таких писателей, как Глеб Успенский, Короленко, Горький или даже Решетников.

Конечно, известный элемент истины содержится и в утверждении, что настоящее подготовляется прошлым. И поэтому освещение фактов прошлого с точки зрения настоящего иногда позволяет открыть в этом прошлом такие тенденции развития, которые ведут к настоящему и возможному будущему. Но это

возможно далеко не всегда и действительного успеха можно достичь только в тех случаях, когда исследователь стоит на точке зрения, возвышающейся над истолковываемым и осмысляемым прошлым, когда он может проследить движение вперед, ведущее от прошлого к настоящему, и когда он, таким образом, может судить о прошлом с высшей точки зрения. А суждения о философии Платона с точки зрения позитивистического ассоционизма или о Спинозе и Гегеле с точки зрения современного «диалектического материализма» обречены на неудачу, хотя бы и удалось найти в этом богатом содержании отдельные мысли, «предвосхищающие» такое бедное содержание. Совершенно на такую же неудачу обречены и все попытки разыскать существенные элементы «реализма» в „Слове о полку Игореве", в произведениях Гоголя или Тютчева или в древнерусской религиозной литературе (были и такие попытки). То, что историки литературы находили, оказывалось какими-то «membra disjecta», вовсе не связанными с центральными идеями и художественными намерениями поэтов и писателей: основное в произведениях Гоголя — вовсе не изображение того, что чиновники берут и как берут взятки, а в поэзии Тютчева — не его лирические «пейзажи», которые даже и чистыми пейзажами оказываются только тогда, если их надлежащим образом сократить и «очистить».

## 2.

Это пространное введение содержало в себе целый ряд положений, иными словами высказанных Семеном Людвиговичем Франком в не составляющих, конечно, центральной части его наследия статьях по истории философии и литературы. Франк не был «специалистом» в этих обеих областях. Однако в его многочисленных и частью по случайным поводам написанных статьях на темы из истории духа мы найдем и критические замечания о методологии истории философии и литературы, и формулировки его положительных методологических воззрений, и, наконец, ряд блестящих примеров исторических анализов. С первого взгляда может показаться, что Франк в конкретных историко-философских анализах следует второму из охарактеризованных выше методов: он, по всей видимости, отыскивает и выделяет в прошлом мысли элементы «онтологии всеединства», как можно условно обозначить его собственную философскую систему. Это впечатление, однако, рассеивается, как только мы постараемся поближе ознакомиться с содержанием его историко-философских работ, безразлично, посвящены ли они специальному истолкованию идей того или другого философа или популярному изложению и освещению тех или иных философских взглядов. Отличие метода историко-философских работ Франка от метода тех историков философии, которые своей главной задачей считают отыскание своих предшественников,

можно видеть в двух основных пунктах: во-первых, он считает необходимым исходить из анализа «духовного опыта» каждого мыслителя (и, как увидим позже, поэта или писателя) и стремится в результате своих анализов прийти к раскрытию „основной философской интуиции“ (термин Бергсона) анализируемого автора; во-вторых, он пытается видеть каждую философскую систему (или невыраженное в философских терминах «мировоззрение» поэта) не с точки зрения современности, а с точки зрения вечности, sub specie aeternitatis. Я намеренно употребляю слова «стремится», «пытается», так как для нас существенна методологическая интенция Франка, которой, может быть, в отдельных случаях ему не удалось провести до конца. Эта интенция существенно отличается от устремлений марбургской школы, требуя от применяющего такой анализ исследователя известного «самоотречения», выхода за границы собственного круга идей. Методология исторических работ Франка несомненно связана с методологией работ Дильтея, на значение которых он — первый в русской литературе — неоднократно указывал. Но и от метода Дильтея метод Франка отличается очень существенно, а именно — полным отсутствием того релятивистического привкуса, который у Дильтея очень заметен. Дильтей, как кажется, считал окончательным результатом своей работы выявление при помощи детального анализа и при внимательном рассмотрении и учете непосредственного идейного окружения данного философа, своеобразия его системы мыслей и ее исторического места. Франка такой результат не удовлетворяет; он всегда пытается выяснить положительное значение этой системы вне эпохи, к которой она принадлежит. Это, конечно, следствие того, что, как справедливо заметил о. Василий Зеньковский, «по силе философского зрения Франка без колебания можно признать самым выдающимся русским философом вообще».

Статьи Франка по истории философии многочисленны, но не все имеют исследовательский характер. Ряд популярных статей посвящен им философам современности и прошлого особенно в «Русской Мысли» (в 1909 и следующих годах), «Пути» (после первой мировой войны): как уже упомянуто, он писал о Дильтее, затем Зиммеле, Джемсе, Когене, Махе, Шуппе, Кюльпе, о великих мыслителях прошлого: Фихте, Гегеле, Спинозе, наконец (по немецки) о русских мыслителях-писателях: Достоевском, Гоголе, Константине Леонтьеве и других. И в этих работах встречаем немало новых и ярких формулировок, но исследовательский путь к ним автором не показан. Значение этих статей, однако, было весьма значительно: в то время, когда наиболее крупные и влиятельные представители университетской философии отгородились непроницаемой стеной пренебрежения от всех современных философских движений Запада (назову А. И. Введенского в Петербурге, Л. М. Лопатина в Москве, А. Н.

Гилярова в Киеве), статьи Франка пробивали для интеллигентного читателя, в том числе и для студентов, брешь в этой стене и знакомили читателя не только с идеями современной философии, но и со значением этих идей, между тем, как многие университетские профессора считали знакомство с этими идеями не только бесполезным, но даже прямо вредным!... К этой же высоко ценной стороне популяризаторской деятельности Франка принадлежит и редактированный им перевод «Логических исследований» Гуссерля.

Франк всегда подчеркивал отдельные положительные «с точки зрения вечности», той «philosophia perennis», в возможность которой он верил, приближающиеся к абсолютной истине элементы в излагаемых им системах. Для его статей характерно, что, напр., даже в теоретических взглядах духовно чуждых ему прагматистов, которым он посвятил интересную статью, он отмечал положительные элементы. С другой стороны, он никогда не останавливается перед тем, чтобы указать в системах, ему духовно очень близких, ошибки, недосказанности, преувеличения и «уклоны». В этом смысле особенно характерны его «юбилейные» статьи (напр., о Гегеле в 1934, о Спинозе в 1937 гг.), которые не содержат обычных юбилейных восхвалений, но всегда содержат критические замечания, указания на ошибки, неясности, «устарелое» и не заслуживающее возрождения. Не надо говорить, на стороне какого типа статей в этих случаях было истинно-историческое чутье и глубина исторического понимания. Франк стремился в исторических статьях сохранить и утвердить чистоту философской мысли. Особенно характерна его публицистически-философская полемика с Ф. А. Эрном («Русская Мысль», 1910): в них Франк борется против «философского национализма», резко отграничивая критерий теоретической истинности от всяких соображений «целесообразности» или «пользы» знания: именно на этом смешении этих совершенно несоизмеримых критериев покоилась критика Эрном философии Запада.

Франку принадлежит и несколько исследовательских работ по истории философии, сохраняющих свое значение до сих пор. Это — уже упомянутая статья о прагматизме, а в особенности статьи о Ницше, Спинозе и очерк истории онтологического доказательства. Следует очень пожалеть о том, что Франк не посвятил особой работы тому мыслителю, который, по его собственному признанию, был ему наиболее близок, Николаю Кузанскому. Впрочем, на основе оригинальных работ Франка представляется возможным восстановить его понимание идей Николая Кузанского, чем, однако, я не могу заниматься в этой статье.

Я остановлюсь здесь на тех исторических трудах Франка, которые являются специальными историко-философскими исследованиями. Статья о «Ницше и любви к дальнему» напечатана

в сборнике «Проблемы идеализма» (1903). Франк указывает, что Ницше ни в какой мере не может считаться представителем «аморализма», что его замена «любви к ближнему» «любовью к дальнему», «любовью к вещам и призракам» является в своеобразном словесном выражении моральным требованием «стремления к идеалу». В натуралистическом (биологическом) контексте философии Ницше здесь выступает типичное требование этического идеализма. Статья Франка могла бы и теперь, после новых попыток использовать идеи Ницше, как обоснование новой и более опасной формы биологического аморализма (напр., в национал-социализме), быть очень полезной для способных задуматься почитателей Ницше*).

Второй специальной исторической работой Франка является его исследование об «Учении Спинозы об аттрибутах» («Вопросы философии и психологии», 1912, книга 114). Франк обращает внимание на тот пункт философии Спинозы, который является наиболее темным, «загадочным» и вызвал большое количество разнообразных интерпретаций. Спиноза, как известно, принимает существование одной субстанции, «Бога или Природы», обладающей бесконечным количеством аттрибутов, из которых человеческому познанию доступны только два: мышление и протяжение. В то время, как Спинозе взаимоотношение аттрибутов представлялось совершенно ясным, оно с трудом доходило до сознания современного читателя и даже исследователя. Франк выясняет это взаимоотношение, пытаясь прежде всего установить тот «духовный опыт», ту «философскую основную интуицию», которые лежали в основе этого учения Спинозы. Эта основная интуиция, по его мнению, та же, которая лежит в основе одного из основоположных противопоставлений современной гносеологии: противопоставления предмета («вещи») и идеи. Различение двух аттрибутов соответствует различению идеального и реального аспектов бытия. За этим противопоставлением у Спинозы кроется «гносеологический монизм», так как он оба члена противопоставления считает только зависимыми аттрибутами единой субстанции. В субстанции оба аттрибута находятся в этом мистическом единстве, которое Франк за Николаем Кузанским обозначает, как «coincidentia oppositorum». В этой связи Франк показывает и неудовлетворительность или чисто словесный характер распространенных в то время «классических» интерпретаций. Эта статья вызвала полемику, в которой несмотря на тяжелый ученый аппарат оппонентки Франка (В. Половцовой) и на то, что она указала на некоторые, правда, чисто терминологические, погрешности в статье Франка, глубина проникновения в существо мыслей Спи-

*) Анализы этой статьи следует дополнить соображениями, развитыми во вступительной лекции Франка в Петербургском университете (1913) «Нравственный идеал и действительность» (перепечатана в «Русской Мысли», 1913, а затем в сборнике «Живое знание» 1923).

нозы была несомненно на стороне Франка. Он с полным правом мог повторить свою интерпретацию в популярной статье о философии Спинозы в 1934 г. («Путь», номер 37).

Основная историко-философская работа Франка — его «экскурс», по своему значению одно из наиболее значительных историко-философских исследований на русском языке — «К истории онтологического доказательства», напечатанный как «Приложение» к диссертации Франка «Предмет знания» (1915). Обычное — в частности в то время — понимание онтологического доказательства, как странного философского недоразумения, окончательно опровергнутого Кантом, оказывается основанным на ряде недоразумений, на недостаточном внимании историков к фактам и игнорировании наиболее значительных моментов в истории онтологического доказательства бытия Божия. Прежде всего, неверным оказывается самый подбор фактов, на которых обычно строится изложение и критика онтологического доказательства. Это доказательство вовсе не изобретение Ансельма Кентерберийского и воспринято отнюдь не только рационалистическими системами Декарта, Спинозы и Лейбница. Франк показывает с полной убедительностью, что история онтологического доказательства восходит по крайней мере к Платону, если не к Пармениду. В древней философии оно встречается у Плотина, Филона Александрийского, Прокла и Августина, а в новое время в гораздо более глубокой форме, чем у Декарта, развито Николаем Кузанским и Мальбраншем, а после Канта — Фихте, Шеллингом и Гегелем. Да и сам Кант в свою «докритическую эпоху» пользовался онтологическим доказательством, так что его позднейшие критические замечания в значительной степени являются самокритикой. Кант исходил в построении своей формы онтологического доказательства, как кажется, из идей английских платоников, которым Франк, к сожалению, не уделяет достаточно места в своем очерке. Франк не имел перед собою значительного количества подготовительных работ: собственно говоря, он мог использовать, главным образом, некоторые исторические замечания Гегеля, который целый том своей «Философии религии» посвятил проблеме онтологического доказательства.

Логический анализ онтологического доказательства показывает, что оно отнюдь не необходимо должно быть доказательством бытия Б о ж и я, но может служить к установлению всякого такого предмета знания, в котором существо и существование настолько неразрывно связаны между собою, что невозможно признание существа и отрицание существования. Исторически, правда, онтологическое доказательство почти во всех случаях применялось для доказательства бытия Божия и, конечно, не случайно, а именно потому, что только в понятиях Бога и Всеединства или Универсального бытия существование является неотъемлемым, неотмыслимым элементом. Правда,

Платон, как показывает Франк, применяет особое видоизменение онтологического доказательства, чтобы доказать бессмертие души (в «Федоне»), и только бегло (в других диалогах) касается «неуничтожимости», содержащейся в понятии Бога и в «идее жизни». Но уже в древности все другие случаи применения онтологического доказательства имеют предметом Бога или Всеединое (напр., «Единое» у Плотина). Как в античности, так и в последующие столетия наиболее убедительные формы онтологического доказательства являются по существу «металогическими», т. е. имеют основою не логическую цепь и связь аргументов, а непосредственное присутствие абсолютного бытия в бытии аргументирующего субъекта, хотя бы в виде отражения, отображения или ином виде «соучастия» или «соприсутствия». И, наоборот, доказательная сила онтологического доказательства ослабляется во всех случаях, когда оно разлагается на цепь логических аргументов, хотя бы эта цепь и являлась логически безупречной. В этом аспекте, интерпретация развития онтологического доказательства в истории мысли является у Франка исчерпывающей. Франк только упоминает Прокла, философии которого позже А. Лосев посвятил не мало страниц во всех своих работах; как уже упомянуто, Франк не останавливается на английских платониках; с полным правом он не излагает поверхностно-логических видоизменений онтологического доказательства в школе Вольфа и у философа немецкого просвещения, М. Мендельсона. Вероятно, некоторые дополнения набросанной Франком исторической картины можно было бы сделать и по отношению к не-томистской схоластике и средневековой мистике, — сам Фома Аквинский отвергал убедительность онтологического доказательства. Несмотря на эти — отчасти, сознательно — оставленные Франком пробелы в истории онтологического доказательства, данная им история развития является совершенно новой и двигает онтологическое доказательство на по праву принадлежащее ему место в истории основных философских идей. И здесь характерно, что Франк сознательно воздерживается от подчеркивания или даже простого констатирования связи онтологического доказательства с его собственными философскими взглядами. Это — объективная и богатая тонкими анализами история сложной эволюции глубокой и трудной для понимания идеи. После исторического очерка Франка для читателя остается неясным только вопрос, поскольку мы можем и должны Божеству, бытие которого обосновывается (или лучше сказать — раскрывается) при помощи онтологического доказательства, приписывать характер личного существа.

Значение работ Франка для истории философии не ограничивается его специальными исследованиями и популярными статьями, из которых мы упомянули далеко не все. В его систематических работах мы встречаем множество исторических

указаний и анализов, из которых можно было бы составить целую хрестоматию. Систематическое мышление Франка всегда развивается в теснейшей связи с философской традицией, и он, пожалуй, даже слишком часто, указывает на сродные идеи в истории философской мысли. Может быть, именно поэтому основной труд Франка «Предмет знания» (1915) предвосхитил развитие европейской философии, впервые с полной ясностью включив теорию познания в онтологический контекст, так что одна из основных европейских работ на эту тему, „Онтология познания" Николая Гартмана (1921), в очень многих пунктах соприкасается с высказанными на несколько лет ранее мыслями Франка. Статья Франка „Кризис современной философии" является интересным дополнением к его историческо-философским работам, намечая некоторые пути развития „философии будущего" и именно те пути, по которым это развитие действительно пошло.

## 3.

Надо сказать, что немногочисленные статьи Франка, посвященные поэтам и писателям, заслуживают неменьшего внимания историков литературы. Эти статьи бросают лучи света в область, которой русские философы занимались редко, а русские историки литературы еще реже и обычно без достаточной философской подготовки. Между тем эта область — идейное содержание и значение русской литературы — одинаково интересна и для историков философии и для истории литературы.

Русская история литературы переживала в начале XX в. глубокий кризис, сущность которого мы уже очертили выше, пользуясь отчасти и критическими замечаниями Франка, рассеянными в его отдельных статьях. Уже в конце XIX в. у критиков и писателей различных направлений, в особенности у „декадентов" и „символистов", встречаем попытки, с одной стороны, формального анализа литературных произведений, с другой — осмысления их идейного содержания. Но и те и другие попытки были по большей части дилеттантскими попытками: импрессионистическим характеристикам формы не хватало лингвистической и даже теоретико-литературной основы, не менее импрессионистические попытки анализа идейного содержания (даже у наиболее проникновенных Мережковского и Гершензона) страдали отсутствием философского базиса: счастливым исключением были некоторые статьи Вячеслава Иванова. Франк руководился в своих историческо-литературных опытах, посвященных, конечно, в первую очередь анализу идей, по всей вероятности, до некоторой степени примером Дильтея, написавшего несколько ярких характеристик немецких философских поэтов. Однако, и тут — как и в историко-философских работах Франка — вряд ли можно говорить о каком-либо „влиянии" Дильтея. Франком при выборе тем руководили его литературно-

эстетические симпатии, и вряд ли можно жалеть о том, что свои статьи о поэтах и писателях он посвятил только своим любимым авторам, в первую очередь — Пушкину, Тютчеву и Гете.

Франк написал в этой области несколько статей более популярного, чем исследовательского характера; некоторые из них посвящены писателям-мыслителям, о которых к тому времени уже существовала значительная литература: к таким статьям принадлежат его немецкие статьи о Гоголе, как религиозном типе, о христианском гуманизме Достоевского, о «русском Ницше» — Константине Леонтьеве и т. д. Также и статьи о Пушкине примыкают к этому типу статей, главная задача которых дать краткую характеристику идейного содержания литературных произведений, без анализа чисто-литературной их стороны. Поэтому эти статьи скорее можно считать историко-философскими в точном смысле слова. Чисто историко-литературной работой является прежде всего статья о Тютчеве и отчасти о «Гносеологии Гете».

Франк, работая в области, которая ему самому казалась до некоторой степени «чуждой», и в особенности ощущая недостатки единственных тогда существовавших русских работ об идейном содержании художественных произведений, счел нужным в одной из своих статей («Космическое чувство в поэзии Тютчева») дать четкое изложение своих методологических взглядов (некоторые замечания даны также в статье о «Гносеологии Гете»).

Франк как бы предвидел одностороннюю оппозицию к традиции русской истории литературы в лице «формализма» 20-х годов, оппозицию, которая дойдет до утверждения, что в произведениях художественной литературы содержание «не имеет никакого значения», что единственным конструктивным элементом является только форма. Русские попытки идеологического анализа литературных произведений давали уже тогда достаточно примеров полного игнорирования формы. Франк исходит именно из положения, что в художественном произведении мы имеем полное и нераздельное единство формы и содержания, и что именно на это единство, на гармоническое сочетание стиля и содержания и должно быть направлено внимание философского интерпретатора художественных произведений. Франк отмечает, что такая интерпретация чрезвычайно трудна, несмотря на то, что каждый элемент художественного произведения или их комплексов (собрания стихотворений и т п.) отражает в себе целое. Интерпретация художественного произведения должна преодолеть то огромное расстояние, которое отделяет конкретную жизненность искусства от отвлеченной системы объективных идей. „Конкретная жизненность“, конечно, естественно имеет и идейную сторону, но ею далеко не ограничивается и не исчерпывается. Поэтому постижение идейной сущности художественного произведения ведет несомненно

к известному объединению и схематизации. Однако, оно возможно, или путем непосредственной художественной интуиции, через интуитивное уловление «центра», вокруг которого и, в тесной связи с которым формируется картина жизни, воплощенная поэтом в его творениях, или же через такую группировку отдельных элементов этих творений, которая будет указывать, намекать на «центр». Франк определяет задачу интерпретатора, как уловление «предметного чувства» поэта. Не по отношению к каждому поэту такая интерпретация легка и вообще возможна: чисто-лирические поэты (к которым Франк здесь причисляет Пушкина *)) дают в своих произведениях вообще трудно-уловимое или неуловимое содержание. Тютчев, которому посвящена наиболее интересная историко-литературная статья Франка, во всяком случае приближается к типу «поэтов-мыслителей», и раскрытие философского содержания его произведений, конечно, особенно привлекательно для философа. Тютчеву, действительно, уже посвятил проникновенную статью Владимир Соловьев. Но надо сказать, что Соловьев дал прекрасный, но чрезмерно схематический и отвлеченно-философский образ «мировоззрения» поэта. Франку удалась гораздо более конкретно-убедительная и в то же время несомненно захватывающая еще большие глубины картины. Ее краткое изложение лучше всего покажет нам Франка, как историка литературы.

Франк исходит из само-собою напрашивающегося определения поэзии Тютчева, как поэзии проникнутой космическим чувством, в котором для поэта сливаются и объективные данности и его душа, то есть мир, «космос» и человек. Это космическое чувство является «мистически-реалистическим» сознанием единства духовной стихии мира и внутренней жизни человека. При этом Франк совершенно правильно отмечает, что поэзия Тютчева не является собранием импрессионистических изображений деталей и отдельных переживаний, а всегда стремится обрисовать целостную космическую стихию, в которую погружены все его отдельные образы и мотивы. Это придает поэзии Тютчева характер общности и вечности, иными словами — характер религиозный: все частное только выражает, представляет и раскрывает космическое Целое. Эта непосредственная данность Целого во всем внешнем бытии позволяет определить религиозное мировоззрение Тютчева, как своего рода пантеизм. Однако, Тютчев не является «пантеистом» в грубом, простом значении этого слова. Космос есть для него только символ, откровение Божества. Пантеизм Тютчева не поклонение видимому, а прозрение в видимом высшего ду-

*) Надо признать, что Франк в своих позднейших статьях о Пушкине отошел от такого представления о его творчестве и склонен был раскрыть в его художественном творчестве элементы мировоззрения и религиозности (см. указания на эти статьи в библиографии).

ховного начала. В этом преодоление пантеизма, как представления об имманентности божественного начала в мире — шаг к признанию трансцендентности Божества.

Анализы Франка значительно глубже этих, впрочем, с такой ясностью до него не высказанных положений, непосредственно вытекающих из самого текста стихотворений Тютчева. Франк прежде всего раскрывает действительность отношения Тютчева к пантеистическому слиянию личного сознания с Космосом, со Всеединым. Это слияние может быть с одной стороны светлым и ясным возрождением души, «восхождением» ее к Божественному, с другой стороны оказывается жуткой, полной «невыразимой тоски» потерей своего «я», погружением во тьму хаоса. Эти постоянно повторяющиеся у Тютчева образы светлого и темного Всеединства и погружения в них индивидуального «я» являются образным выражением того миропонимания, которое мы встречаем, напр., у Якова Беме или Шеллинга, усматривавших хаотическое, «темное» и роковое начало в «пределах Божественного бытия». Для Тютчева, по мнению Франка, чувство погружения в «темный элемент» Всеединства сильнее и глубже. Но именно потому, что для него слияние с первозданным хаосом ведет к более полной и сильной гармонии, чем погружение в «животворный океан» светлого Всеединства. Именно здесь человек сознает всю глубину пропасти, отделяющей его «призрачную жизнь» от божественной космической жизни, и именно здесь преодоление невыносимой жути, невыразимой тоски является своего рода гарантией всей силы стремления личности к слиянию со Всеединством, даже ценой прохождения этого тяжелого пути. В известном смысле отражением этой же противоположности двух элементов всеединства является противоположность светлых и темных черт конечного земного бытия. В изображении Франка впервые с полной ясностью выступает идейное содержание тех стихотворений Тютчева, которые обычно представляются только живописными, лирически-окрашенными картинами природы. В действительности — идет противопоставление горнего, светлого, радостного начала и покоя в отрешенности, тишине, увядании и страдании. Пантеистическое утверждение и приятие жизни связано с резигнацией, отрешенностью от жизни и тем самым — возвышением над ней. Тютчев открывает в самой природе в объективном бытии родство с стихийно-мятежным и пассивно-страдающим началом человеческой природы. Франк улавливает этот мотив мировоззрения Тютчева в его поклонении примиряющей красоте тихой и теплой лазури осени.

Этот этюд Франка, представляющий до настоящего времени наиболее глубокий и адэкватный анализ идейного содержания великого поэта, не построен как теоретизирование «по поводу» стихотворений Тютчева, но дает конкретные анализы, в

которых надо особенно отметить внимание к формальным элементам стихотворений: лексике, эпитетам, образам, метафорам, антитезам... И именно в них Франк находит существенные аргументы для подтверждения своих интерпретаций, ведущих его, как мы видели, не только к выводам о мировоззрении Тютчева и идейном содержании его произведений, но и к философским анализам, уточняющим обычное понимание религиозного пантеизма.

Мы не можем здесь останавливаться на интереснейшем этюде о «Гносеологии Гете» и на статьях Франка о Пушкине. В них Франку, правда, служат материалом, кроме художественных произведений и теоретические высказывания обоих поэтов в их прозаических произведениях и переписке, Высказывания эти — в частности у Гете — очень часто противоречивы или двусмыслены, так что задачей интерпретации было уловить за сказанным explicite невысказанное мнение поэта.

Оба элемента — историко-философский и историко-литературный — соединены в небольшой книге Франка Die russische Weltanschauung (Берлин 1926). Самая постановка темы является достаточно смелой: ведь несмотря на многочисленные понятия характеристики «национальных мировоззрений» (напр. вышедшая во время первой мировой войны книга В. Вундта, в которой он давал довольно односторонние характеристики «национальной философии» англичан, французов и немцев), вряд ли можно считать хотя бы одну из таких характеристик бесспорной, а для суждения о русском мировоззрении не было тогда и тех скромных подготовительных работ, которыми мы располагаем в настоящее время. Я полагаю, что это будет вполне в духе Семена Людвиговича Франка, если я откровенно скажу, что нельзя считать и его опыт бесспорным. Но надо отметить, что до наших дней он остается пожалуй наиболее ценным по ясности основных мыслей и по удачному привлечению философского и литературного материала.

Франк резко отграничивает свою постановку вопроса о «русском мировоззрении» от всяких импрессионистических характеристик «русской души», этого гипотетического понятия, в которое каждый автор, считающий себя знатоком «русской души», вкладывает из своей собственной души или наиболее ценные или наиболее отталкивающие черты, — в зависимости от своего отношения к России... В 1926 году можно было ограничиться только беглым замечанием о том, что нет никакой внешне-закрепленной «системы русского мировоззрения», — в наши дни пришлось бы иметь дело с тем фактом, что есть оффициально-признанная монопольная система «диамата». Франк пользуется объективным материалом философской, философски-публицистической и изящной литературы, чтобы вскрыть «основную интуицию», характерную для русской мысли. Вряд

ли можно упрекать его в том, что он вынужден ограничиться указанием на несколько общих русским мыслителям черт, общих для различных интуиций отдельных мыслителей: «основная философская интуиция» по самому своему существу есть некая конкретная совокупность наглядных образов, которая естественно является весьма различной у разных мыслителей, даже у мыслителей со сходным мировоззрением: общность теоретических выводов не является гарантией общности лежащего в их основе интуитивного переживания.

Надо сказать, что указываемые Франком черты, действительно, могут считаться характерными для «русского мировоззрения», хотя в нескольких случаях их и надо скорее признать только исторически-обусловленными.

Вряд ли может подлежать сомнению, что русские мыслители в значительно большей степени, чем западные, склонялись к «интуитивному» типу мышления. Но вряд ли правильно замечание, что с этою особенностью мышления связана самая форма русских философских произведений: «свободный литературный очерк» («freier literarischer Aufsatz») — философские работы последних десятилетий, включая книги таких «эссеистов» по стилю, как Н. А. Бердяев или Л. Шестов, или немногие появившиеся в Советской России работы независимых мыслителей (напр. А. Ф. Лосева и других), совершенно отошли от этой традиционной для русских философских работ формы, которую Франк считал не только временно-обусловленной и «случайной»; но, пожалуй, наилучшим примером не-эссеистских, систематических русских философских работ являются книги самого С. Л. Франка!

Основные содержательные черты русского мировоззрения, указываемые далее Франком, выступают особенно ярко, если принять во внимание, что философская традиция Запада в ту же самую эпоху (речь идет почти исключительно о XIX веке) или не имела этих черт или отличалась чертами прямо противоположными. Эти черты: «антирационализм», с которым тесно связан, как его положительная сторона, своеобразный «эмпиризм». Своеобразие русского эмпиризма состоит по мнению Франка в том, что «опыт» («эмпирия») для русских мыслителей отнюдь не сводился к чувственной достоверности*), а понимался, как внутреннее переживание и «сочувственное понимание» («nachfühlendes Verständnis»). С этим связаны по мнению Франка и недостаточный интерес или даже отрицательное отношение к гносеологии, именно в ту эпоху, когда на Западе почти безраздельно господствовало гносеологическое направление. Дальнейшей основной чертой русского мировоззрения Франк считает

*) Следует, впрочем, отметить, что беглые замечания Франка об эмпиризме западной философии несколько односторонни; позволю себе здесь напомнить хотя бы о той роли, которую играют „идеи рефлексии" в английском эмпиризме и о связи последнего с традициями платонизма.

«онтологизм», также в своеобразном видоизменении, приближающемся к тому, что можно назвать «философией жизни». В онтологическом аспекте русским мыслителям являются даже проблемы теории познания, в то время, как на Западе во второй половине XIX и начале XX в. необходимой предпосылкой онтологии считалась гносеология. В наши дни можно было бы отметить, что в этом пункте русские мыслители шли впереди западной философии, в которой только после первой мировой войны проблемы онтологии выдвинулись на первый план. Франк подчеркивает религиозную окраску русского онтологизма и ставит с нею в связь стремление глубже и более философски обосновать психологию, снова в ту же эпоху на Западе почти целиком сводившуюся к «эмпирической» и «экспериментальной психологии». Здесь Франк может сослаться и на русскую художественную литературу (Достоевский и Тютчев), отмечая, впрочем, в конце книги существование сродных с русским мировоззрением течений и на Западе, особенно у романтиков. Наконец, существенной чертой «русского мировоззрения» является своего рода «духовный коллективизм»; анализу подвергнуто здесь понятие «соборности». И в этом пункте можно было бы отметить «приоритет» русских мыслителей (С. Трубецкого) по отношению к Западу. Из «духовного коллективизма» можно вывести и »практические устремления» русских мыслителей в той или иной форме. Именно «практические устремления» русской философии скорее всего можно было бы считать исторически-обусловленной чертой, связанной с недостаточной дифференцированностью русской культурной жизни и отсутствием в ней надлежащего места для философии, как «призвания». Глубже характеризует «русское мировоззрение» типичная черта «русской системы ценностей»: в отличие от Запада система ценностей в значительной степени определяется религиозно, отличается целостностью, «тотальностью» (употребляя введенный И. Ильиным термин для немецкого «Totalität»). *) Только как оборотную сторону положительной практической философии русских мыслителей Франк воспринимает и русский политический и социальный максимализм и «нигилизм», а также и «нигилизм» философский, видоизменением которого является, конечно, и современная оффициальная философия большевизма. Особо стоит характеристика русской религиозной традиции, поскольку она выявляется в народной жизни, христианской аскетике и изящной литературе. Кратко набросаны образы нескольких русских мыслителей и изображена борьба славянофильских и западнических течений.

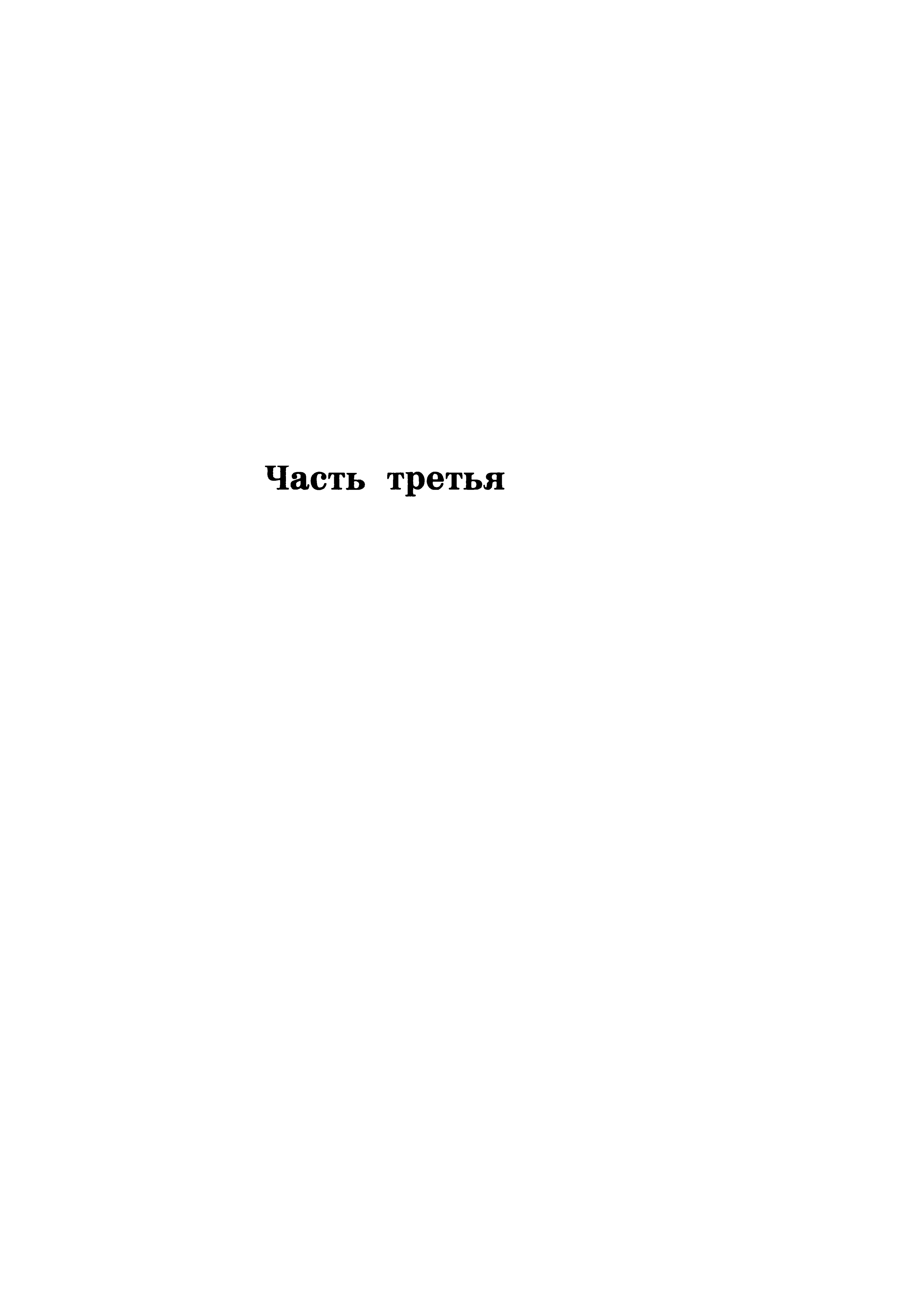
Книгу завершает характерное для Франка замечание о связи русской философской культуры с развитием мировой

*) Конечно „тотальность“ ни в какой мере не связана с политическим „тоталитаризмом“

философии. Франк не мыслит русского мировоззрения в полном отрыве от мировой философской традиции. Внутреннее сродство и исторические связи особенно сближают русское мировоззрение с такими значительными течениями немецкой духовной жизни, как средневековая мистика, немецкая романтика, немецкая классика (Шиллер и Гете) и немецкий идеализм (Баадер, Шеллинг и Гегель). Как кажется, только сродство с Шиллером и философией немецкого идеализма может быть объяснено генетическими связями русской мысли с немецкими предшественниками. Несмотря на существование некоторых связей русской мысли и с немецкой мистикой (позднее, начиная с Беме) и романтикой, здесь стоит интереснейший историко-философский вопрос об возможных общих источниках сродных течений русского и немецкого духа. Христианский платонизм, различными путями пришедший на Запад и Восток Европы, несомненный общий живой источник и на Западе и на Востоке.

Как уже отмечено, «Русское мировоззрение» Франка не принадлежит к тем его работам, которые дают совершенно бесспорные выводы. Франк сам в тексте книги не раз отмечает несколько гипотетический характер своих выводов. Но даже и после появления с 1926 г. ряда основоположных работ по истории русской мысли, после ряда очерков и книг посвященных «русскому мировоззрению» (напр. статья Н. Трубецкого о — по большей части мнимых — «туранских» элементах русской культуры, книги Н. А. Бердяева), небольшая книга Франка поражает множеством удачных замечаний, ярких формулировок и прежде всего полным отсутствием «философского национализма» и верою в ту «philosophia perennis», которые характерны для всех исторических работ Франка. «Русское мировоззрение» не является для него изолированным от мировой философии проявлением своеобразной «русской души», но выражением философских исканий, в которых русская мысль входит в целое философской мысли человечества.

Мы могли только бегло — и в по необходимости кратком и уже поэтому обесцвечивающем изложении — обозреть исторические работы Семена Людвиговича Франка. Конечно, они лежат на периферии его философского наследия. Но их значение в относительно небогатой историческими исследованиями русской философской литературе не подлежит сомнению. Они являются лучшим свидетельством того, что лучшим историком философии может быть только такой исследователь, который одновременно является продуктивным работником в области систематической философии. А в этой области работы Франка принадлежат к наиболее значительному и, прежде всего, к наиболее «философскому», что дала русская мысль.



# Часть третья

Л. А. ЗАНДЕР

# БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ ТРУДОВ С. Л. ФРАНКА

При распределении предлагаемого библиографического материала, мы руководствовались исключительно принципами удобства и стремились обеспечить читателю возможность быстрого и легкого нахождения любой статьи. Поэтому мы поместили множество статей С. Л. Франка не в хронологическом и не в алфавитном порядке, а разбили на отделы, руководствуясь, с одной стороны, внешними признаками (книги и брошюры, иностранные языки), а с другой стороны — их темами и содержанием. Само собой разумеется, что деление это чисто условное; но оно удобно, потому что позволяет легко ориентироваться в творчестве С. Л. Франка. Таких отделов получилось 20.

## РУССКИЙ ОТДЕЛ

1. Книги и брошюры (отдельные издания, в хронологическом порядке)
2. Философские статьи (гносеология, психология, этика, культура)
3. Религиозная философия
4. Социальная философия
5. Политические и экономические статьи
6. Из истории западной мысли
7. Из истории русской литературы и философии
8. Некрологи
9. Рецензии (в порядке алфавита фамилий рецензируемых авторов)
10. Переводы
11. Ненапечатанные рукописи

## ИНОСТРАННЫЙ ОТДЕЛ

На немецком языке:

12. Статьи по философии
13. Религиозные темы
14. О Православии
15. О русских писателях
16. О русской философии и общественности
17. Рецензии
18. Труды на английском языке
19. Труды на французском языке
20. Труды на голландском языке

# РУССКИЙ ОТДЕЛ

## 1. КНИГИ И БРОШЮРЫ (ОТД. ИЗДАНИЯ) (В ХРОНОЛОГИЧЕСКОМ ПОРЯДКЕ)

*Теория ценности Маркса и ее значение.* Критический этюд.
Изд. Водовозовой. Москва 1900

*Философия и жизнь.* Этюды и наброски по философии культуры.
Изд. Д. Жуковского. СПБ. 1910 стр. 389

*Предмет знания.* Об основах и пределах отвлеченного знания.
СПБ. 1915 стр. VII + 504
(Франц. перевод см. в соотв. отделе).

*Душа человека.* Опыт введения в философскую психологию.
(Записки историко-филологич. факультета Петроградского Университета. Часть 138). Петроград 1917 V + 252

*Нравственный водораздел в русской революции.*
Москва 1917

*Демократия на распутьи.*
Москва 1917

*Мертвые молчат.*
Москва 1917

*Очерк методологии общественных наук.*
Изд. Берег Москва 1922 стр. 124

*Введение в философию в сжатом изложении.*
Изд. Akademia Петроград 1922 стр. 84
2-е исправл. издание Обелиск Берлин 1923 стр. 140
(Переведено на латышский язык)

*Живое знание.* Сборник статей.
Изд. Петрополис Берлин 1923 стр. 264

*Религия и наука.*
Евразийское К-во Берлин 1924
Переиздано в 1953 в из-ве «Жизнь с Богом», Брюссель, в серии «Религия, философия и наука» № 1.
(Переведено на болгарский язык, София 1925)

*Крушение кумиров.*
YMCA Press Париж 1924 стр. 103

*Смысл жизни.*
YMCA Press Париж 1926 стр. 171

*Основы марксизма.*
Евразийское К-во. Берлин 1926 стр. 49

*Материализм как мировоззрение.*
Из серии «Христианство, атеизм и современность»
YMCA Press Париж 1928 стр. 32

*Личная жизнь и социальное строительство.*
(серия: Христианство на безбожном фронте № 1)
YMCA Press Париж s. a. стр. 25

*Духовные основы общества.* Введение в социальную философию.
YMCA Press Париж 1930 стр. 317

*Пушкин как политический мыслитель.*
С предисловием и дополнением П. Б. Струве.
Белград 1937 стр. 42

*Непостижимое.* Онтологическое введение в философию религии.
Изд. Дом Книги и Современ. Записки Париж 1939 стр. 326

*Свет во тьме.* Опыт христианской этики и социологии.
YMCA Press Париж 1949 стр. 403

2. ФИЛОСОФСКИЕ СТАТЬИ
(ГНОСЕОЛОГИЯ, ПСИХОЛОГИЯ, ЭТИКА, КУЛЬТУРА)

*О философской интуиции* (о Бергсоне).
«Русская Мысль» 1912 № 3 стр. 31-35.
*К теории конкретного познания.*
Философский сборник Льву Мих. Лопатину. 1881-1911. М. 1912 стр. 108-12
*О критическом идеализме.*
«Мир Божий» 1904 XII стр. 41
*Прагматизм как гносеологическое учение.*
«Новые идеи в философии» № 7 СПБ. 1913 стр. 115-157
перепеч. «Живое знание» Обелиск Берлин 1923 стр. 121-166
Первоначально под заглавием: Прагматизм как философское учение — «Русская мысль» 1910 № 5 стр. 90-120
*О задачах обобщающей социальной науки.*
«Мысль» Журнал Петербургского Филос. Общества № 3 1922 стр. 35-64
*Задачи философской психологии.*
«Русская мысль» 1916 № 10 стр. 23-49
*О сущности душевной жизни* (Философско-психологич. очерк).
Известия Петроградского Политехнического Института. Экономич. отд.
*Психоанализ как миросозерцание.*
«Путь» № 25 декабрь 1930 стр. 22-50
*Философия и жизнь* (Международный философский съезд в Праге).
«Путь» № 45 1934 окт.-декабрь стр. 69-76
*Личность и вещь* (Философское обоснование витализма).
«Русская Мысль» 1908 № 11 стр. 50-81
перепечатано «Философия и жизнь» СПБ 1910 стр. 164-217
*Преодоление трагедии.*
перепеч. «Философия и Жизнь». СПБ 1910 стр. 312-320
*К вопросу о сущности морали.*
(В приложении к Маргарита Беме «Дневник падшей». 1906)
переп. «Философия и жизнь». СПБ 1910 стр. 125-134
*(П. Струве и С. Франк)*
*Очерки философии культуры.*
1. *Что такое культура.* № 2 стр. 104-117
2. *Культура и личность.* № 3 стр. 270-181
«Полярная Звезда» (1905)
*Природа и культура.*
«Логос» кн. 2 М. 1910 стр. 50-114

3. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Онтологическое доказательство бытия Бога.*
Записки Русского Научного Института в Белграде. 1930 стр. 297-328
*Философия и религия.*
«София». Проблемы духовной культуры и религиозной философии, под редакцией Н. А. Бердяева. 1. Изд. Обелиск Берлин 1923 стр. 5-20 (В основу статьи положена речь, произнесенная на публ. открытии Религиозн.-Филос. Академии в Берлине, 26 ноября 1922 г.)
*Религия и наука в современном сознании.*
Путь № 4 июнь-июль 1926 стр. 145-156

*Религия и культура.*
(по поводу новой книги Д. С. Мережковского «Грядущий хам»)
«Полярная Звезда» № 12 (1906) стр. 46-54
*Культура и религия* (по поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье).
«Русская Мысль» 1909 № 7 стр. 147-161
*Религиозные основы общественности.*
«Путь» № 1 сент. 1925 стр. 9-30
*Церковь и мир, благодать и закон* (к проблеме «оцерковления»).
«Путь» № 8 август 1927 стр. 3-20
*Сокровище на небесах.*
(глава из неизданной по русски книги «С нами Бог»)
«Вестник» РСХД 1952 № 2 стр. 3-12

## 4 СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Сущность социологии.*
«Русская Мысль» 1909 № 9 стр. 38-53
перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 260-286
*Государство и личность.*
«Новый Путь» ноябрь 1904 стр. 308-317
*Проблема власти.*
«Вопросы жизни» 1905 № 3 стр. 205-250
переп. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 72-124
*Сила и право.*
«Русская Мысль» 1916 № 1 стр. 12-17
*Философские предпосылки деспотизма.*
«Русская Мысль» 1907 № 3 стр. 93-112
*Ересь утопизма.*
«Новый Журнал» кн. XIV 1946 стр. 137-153
*Нравственный идеал и действительность.*
«Русская Мысль» 1913 № 1 стр. 1-18
перепеч. «Живое Знание» Обелиск Берлин 1923 стр. 160-197
*Социализм и кантианство.*
(К. Форлендер. Кант и Маркс. v. Schultze-Gävernitz. Marx oder Kant)
перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ. 1910 стр. 347-354
*Крушение социализма как религии.*
«Отечество» № 9
перепеч. П. Кудряшов. Идейные горизонты мировой войны. Изд. Труд s. l.; s. a.; стр. 183-185
*Проблема христианского социализма.*
«Путь» № 60 май-сентябрь 1939 стр. 18-32
*Этика нигилизма.*
«Вехи» Сборник статей о русской интеллигенции. Москва 1909 (2 изд.)
Изд. 5 — Москва 1910 стр. 175-210
Немецкий перевод.
Перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 218-259
*Фр. Ницше и этика любви к дальнему.*
«Проблемы Идеализма» s. a. (1902) стр. 137-195
Изд. Московского Психологического Общества
перепечатано в «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 1-72
*«Я» и «Мы».*
Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия научно-публиц. деятельности 1890-1925. Прага 1925 стр. 439-449

*Философские отклики. О национализме в философии.*
(О статье В. Ф. Эрна: Нечто о Логосе, русской философии и научности. Московский Еженедельник №№ 29-32)
«Русская Мысль» 1910 № 9 стр. 162-171

*Философские отклики.*
Новая книга Бердяева (Духовный кризис интеллигенции). Философская распря в марксизме
«Русская Мысль» 1910 стр. 136-145

*Еще о национализме в философии.* Ответ на ответ В. Ф. Эрна «Культурное непонимание». Ответ С. Л. Франку.
«Русская Мысль» 1910 № 11 стр. 130-137

*О поисках смысла войны.*
«Русская Мысль» 1914 № 12 стр. 125-132

## 5. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ СТАТЬИ

*Внешняя торговля России.*
«Нижегородский Листок» 1896

*Психологическое направление в теории ценности* (О теории предельной полезности).
«Русское Богатство» 1898 VIII стр. 91

*(«Друг Италии»). Русское самодержавие и итальянское общественное мнение.*
«Освобождение» 1903 2/15 VI № 24 стр. 430-431

*(Н. К.). По сербски или по немецки?*
«Освобождение» 1903 2/15 VIII № 4 (28) стр. 55-57

*(Н. К.). Иностранная печать о войне.*
«Освобождение« 1904 18 II № 17 (41) стр. 302-306

*Политика и идеи.* (О программе «Полярной Звезды»)
«Полярная Звезда» 1905 № 1 стр. 18-31

*Проект декларации прав.*
«Полярная Звезда» 1906 № 4 стр. 243-254

*Интеллигенция и освободительное движение.*
(продолжение спора с А. Кауфманом)
«Полярная Звезда» № 9 1906 стр. 643-655

*О свободной совести.*
«Полярная Звезда» № 6 стр. 413-419

*Одностороннее самопознание.*
(по поводу статьи А. А. Кауфмана: «Познай самого себя» о конституционно-демократич. партии — в том же № «Полярной Звезды»)
«Полярная Звезда» 1905 № 2 стр. 128-135

*Молодая демократия.*
«Свобода и Культура» № 2 (10-IV 1906) стр. 67-82

*Дума и общество.*
«Свобода и Культура» № 6 (7-V 1906) стр. 371-377

*О благородстве и низости в политике.*
«Русская Свобода» № 3 1917 стр. 26-31

*По ту сторону правого и левого.*
«Числа» 1930-1931 кн. 4 стр. 128-142

De Profundis.
«Из глубины» — сборник статей о русской революции С. А. Аскольдова, Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Вячеслава Иванова, А. С. Изгоева, С. А. Котляревского, В. Муравьева, П. Новгородцева, И. Покровского, Петра Струве, С. Франка.
К-во «Русская Мысль» Москва-Петроград 1918 стр. 255-273

*Из размышлений о русской революции.*
«Русская Мысль» 1923 кн. VI-VIII стр. 238-270
*Религиозно-исторический смысл русской революции.*
Сборник «Проблемы русского религиозного сознания» YMCA Press Берлин 1924 стр. 286-324
*Письмо Г. П. Федотову.*
«Новый Журнал» кн. XXVIII 1952 стр. 288-289

## 6. ИЗ ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ МЫСЛИ

*Основная идея философии Спинозы.*
(К 300 летию рождения)
«Путь» № 37 февраль 1933 стр. 61-67
*Учение Спинозы об аттрибутах.*
«Вопросы философии и психологии» 1912 кн. 114 стр. 523-567
*К характеристике Гете.*
перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 355-366
*Гете и проблема духовной культуры.*
«Путь» № 35 сент. 1932 стр. 83-90
*О сущности художественного познания* (Гносеология Гете).
«Русская Мысль» 1910 № 8 стр. 73-99
перепеч. «Вопросы теории и психологии творчества» т. V Харьков 1914 стр. 104-130
перепеч. «Живое Знание» Обелиск, Берлин 1923 стр. 27-70
*Философия Гегеля* (к столетию дня смерти).
«Путь» № 34 июль 1932 стр. 39-51
*Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера.*
«Русская Мысль» № 9 стр. 1-28
перепеч. «Живое Знание» Обелиск Берлин 1923 стр. 73-117
*Религиозная философия Когена.*
«Русская Мысль» 1915 № 12 стр. 29-31
*Философия религии В. Джемса.*
«Русская Мысль» 1910 № 2 стр. 155-164
перепеч. «Живое Знание» Обелиск Берлин 1923 стр. 9-24
*Религия и наука.*
(Э. Бутру. В. Джемс и религ. опыт. Пер. Н. М. Соловьева, изд. Творческая Мысль, М. 1908)
Перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 375-381
*Будущность религии.*
(По поводу книги М. Гюйо — Безверие будущего)
Перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 321-327
*Мистика Райнер Мария Рильке.*
«Путь» № 12 август 1928 стр. 47-75
«Путь» № 13 окт. 1928 стр. 37-52
*Рильке и славянство.*
«Россия и Славянство» № 45 1929 стр. 3-4
*Кризис современной философии.*
(Вступ. речь перед диспутом в Петр. Унив. 15 мая 1916)
«Русская Мысль» № 9 1916 стр. 33-40
*Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии.*
(О книге Weltanschauung, Philosophie u. Religion. Reichl, Berlin 1910)
«Русская Мысль» 1911 № 4 стр. 34-41
*О духовной сущности Германии.*
«Русская Мысль» 1915 № 10 стр. 1-18
*Мобилизация мысли в Германии.*
«Русская Мысль» 1916 № 10 стр. 20-27

## 7. ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ФИЛОСОФИИ

*О задачах познания Пушкина.*
«Белградский Пушкинский Сборник» 1937 стр. 2-30

*Пушкин и духовный путь России.*
Однодневная газета «Пушкин» Париж 1937 стр. 3-4

*Пушкин об отношении между Россией и Западом.*
«Возрождение» тетрадь I, 1949 стр. 110-120

*Из жизненной мудрости Пушкина.*
(избранные афоризмы и мысли)
однодневная газета «Пушкин» Париж, 1937 стр. 5.

*Религиозность Пушкина.*
«Путь» № 40 сент.-октябрь 1933 стр. 16-39

*Светлая печаль.*
«Возрождение», тетрадь III, 1949 стр. 36-51

*Пирогов, как религиозный мыслитель.*
«Путь» № 32 февраль 1932 стр. 73-84

*Космическое чувство в поэзии Тютчева.*
«Русская Мысль» 1913 № 11 стр. 1-31
Перепеч. «Живое Знание» Берлин 1923 стр. 201-264

*Достоевский и кризис гуманизма.*
(К 50-летию со дня смерти Достоевского)
«Путь» № 27 апрель 1931 стр. 71-78

*Миросозерцание К. Леонтьева.*
(По поводу книги св. К. Аггеева: Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни)
Перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 382-389

*Памяти Льва Толстого.*
«Русская Мысль» 1910 № 12 стр. 139-150

*Нравственное учение Л. Н. Толстого.*
(К 80-летнему юбилею Толстого 28 авг. 1908)
Перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 289-302

*Лев Толстой и русская интеллигенция.*
Перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 303-311

*Письма Толстого.*
о книге «Толстовский Альманах». Письма Л. Н. Толстого 1840-1910: К-во Книга 1910 s. l.
«Русская Мысль» 1911 № 1 стр. 210-214

*(Н-ч) Памяти Чехова.*
«Освобождение» 1904 № 52 1-VIII стр. 42-43

*Духовное наследие Вл. Соловьева.*
«Вестник РСХД» IV-V 1950 стр. 2-10

*Из воспоминаний о П. Б. Струве.*
«Вестник РСХД» № 32 1954 стр. 10, № 33 1954 стр. 7

*П. Б. Струве* (опыт характеристики).
«Возрождение» тетрадь II, 1949 стр. 113-127

*Письма А. И. Эртеля.*
(письма А. И. Эртеля под ред. М. Гершензона. М. 1909)
Перепечатано «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 328-337

*Из недавнего прошлого русской философии.*
(о книге «Н. Я. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей». СПБ 1911).
«Русская Мысль» 1911 № 2 стр. 244-245

*Спор о прагматизме:* участники: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. А. Котляревскнй. Л. М. Лопатин, С. В. Лурье, М. М. Рубинштейн, П. Б. Струве, А. К. Топорков, кн. Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. М. Хвостов.
«Русская Мысль» 1910 № 5, стр. 121-156

*«Вехи» и их критика.*
«Слово» 17 мая 1909

*О так наз. «религиозном сознании».*
(Д. С. Мережковский — В Тихом Омуте. СПБ 1908 стр. 325)
Перепеч. «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 338-346

*(Ф. С.) Еще к вопросу об интеллигенции.*
«Наша Заря» 1914 № 6

*Артистическое народничество.*
О книге В. Иванова «По звездам» СПБ 1909 стр. 438
«Русская Мысль» 1910 № 1 стр. 27-28

*Штирнер и Ницше в русской жизни.*
(Р. Шельвин — Макс Штирнер и Фр. Ницше, пер. Н. Вокач и И. Ильина. Изд. Клочкова. М. 1909)
перепеч. в «Философия и Жизнь» СПБ 1910 стр. 367-374

*На юридическом факультете в 90-х годах.*
«Россия и Славянство» № 61 1930 стр. 4

## 8. НЕКРОЛОГИ

*Памяти Ю. И. Айхенвальда.*
«Путь» № 15 ферваль 1929 стр. 125-126

*Вильгельм Виндельбанд.*
«Русская Мысль» 1915 № 11 стр. 20-23

*Виллиам Джемс.*
«Русская Мысль» 1910 № 10 стр. 218-221

*Вильгельм Дильтей.*
«Русская Мысль» 1911 № 11 стр. 37-40

*Памяти Л. М. Лопатина.*
«Путь» № 24 октябрь 1930 стр. 111-114

*Эрнст Мах и Освальд Кюльпе.*
«Русская Мысль» 1916 № 3 стр. 28-31

*Макс Шелер* (некролог).
«Путь» № 13 окт. 1928 стр. 83-86

*Вильгельм Шуппе.*
«Русская Мысль» 1913 № 5 стр. 42-45

## 9. РЕЦЕНЗИИ. (В ПОРЯДКЕ АЛФАВИТА РЕЦЕНЗИРУЕМЫХ АВТОРОВ)

*Рихард Авенариус* Критика чистого опыта. т. I СПБ 1907.
«Русская Мысль» 1908 № 4 стр. 75-78

*Новое издание Баадера.*
(Die Herdflamme. F. v. Baader. Herausgeg. von G. Fitcher Jena 1925)
«Путь» № 4 июнь-июль 1926 стр. 188-189

*Яков Беме* Aurora или Утренняя заря.
Изд. Мусагет М. 1914 стр. 406
«Русская Мысль» 1915 № 2 стр. 5-7

*Я. Берман* Диалектика в свете теории познания М. 1908.
«Русская Мысль» 1908 № 11 стр. 240-241

*Джордано Бруно.* Изгнание торжествующего зверя.
Изд. Огни 1914
«Русская Мысль» 1915 № 12 стр. 7-8

*Н. Валентинов.* Философские построения марксизма. кн. I.
*А. Богданов.* Приключения одной философской школы. СПБ. 1908.
*П. Юшкевич.* Материализм и критический реализм. СПБ. 1908.
«Русская Мысль» 1908 № 12 стр. 271-273

*Н. Валентинов.* Э. Мах и марксизм. М. s. a.
«Русская Мысль» 1908 № 11 стр. 239

*Вопросы теории и психологии творчества.*
т. VII Харьков 1916 стр. 261
«Русская Мысль» 1916 № 1 стр. 6-7

*В. Вундт.* Проблемы психологии народов.
М. 1912 стр. 132
«Русская Мысль» 1912 № 10 стр. 359-360

*Русская книга о Фихте.*
Б. Вышеславцев: Этика Фихте. М. 1914 стр. 437
«Русская Мысль» 1915 № 5 стр. 31-35

*Новая этика немецкого идеализма* (Н. Гартман).
(Ethik von Nikolai Hartmann. Berlin 1926)
«Путь» № 5 окт.-ноябрь 1926 стр. 133-137

*Гегелъ.* Наука логики. Пер. Н. Г. Дебольского. П. 1916 стр. 269 15 222
«Русская Мысль» 1916 № 5 стр. 1-2

*Г. Гомперц.* Учение о мировоззрении. Изд. Шиповник. СПБ. стр. 568
«Русская Мысль» 1912 № 7 стр. 254-255

*(С. Ф.)* Horald Höffding: Moderne Philosophen. Leipzig 1905
«Вопросы Жизни». 1905 № 8 стр. 180-182

*Книга Дильтея по истории философии.*
W. Dilthey's Schriften. Bd. II Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Rennaissance u. Reformation, 1914
«Русская Мысль» 1914 № 4 стр. 37-40

*Древние сказания о судьбе человека.*
(E. Dacqué: Urwelt, Sage u. Menschheit)
«Путь» № 9 январь 1928 стр. 91-93

*Дарский.* Чудесные вымыслы. О космическом сознании в лирике Тютчева. М. 1914
«Русская Мысль» 1915 № 9 стр. 2-3

*М. Н. Ершов.* Проблема Богопознания в философии Мальбранша. Казань 1924 стр. 228
*Н. Мальбранш.* Беседа христ. философа с философом китайским о бытии и природе Божества; пер. М. Н. Ершова. Казань 1914 стр. 47
«Русская Мысль» 1915 № 11 стр. 5-6

*Прот. В. В. Зеньковский.* История русской философии, том I YMCA Press. Париж стр. 469
«Новый Журнал» XXII 1949 стр. 244-248

*Зиммель и его книга о Гете.*
Georg Simmel Goethe Leipzig 1913 S. 264
«Русская Мысль» 1913 № 3 стр. 32-36

*Эдуард Карпентер.* Любовь и смерть. Петроград 1915 стр. 200
«Русская Мысль» 1915 № 10 стр. 4-5

*В. Карпов.* Основные черты органического понимания природы. М. s. a. стр. 75
«Русская Мысль» 1913 № 4 стр. 132-133

*Л. П. Карсавин.* Джиордано Бруно. Обелиск. 1923.
«София». Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Под ред. Н. А. Бердяева. I. Берлин 1923. Изд. Обелиск стр. 189

*(С. Ф.)* Karl Ioel. Nietzsche und die Romantik, Leipzig u. Jena 1905
«Вопросы Жизни» 1905 № 9 стр. 277-279

*Неокантианская философия мифологии.*
(Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen, Teil 2. Das mythische Denken. Berlin 1925)
«Путь» № 4 июнь-июль 1926 стр. 190-191

*Э. Кассирер.* Познание и действительность.
(Библиотека соврем. философии вып. 8). СПБ 1912 стр. 454
«Русская Мысль» 1912 № 9 стр. 321-322

*(С. Ф.)* Dr. M. Kronenberg. Ethische Präludien München 1905
«Вопросы Жизни» 1905 № 6 стр. 265-267

*К. А. Кузнецов.* Очерки по теории права. Одесса 1915 стр. 64
«Русская Мысль» 1916 № 2 стр. 4-5

*В. В. Лесевич.* Собр. Соч. т. I и II. М. 1915
«Русская Мысль» 1916 № 10 стр. 1-2

*Новая книга о Фр. Баадере*
(Fritz Lieb. Fr. Baaders Jugendgeschichte)
«Путь» № 12 август 1928 стр. 124-126

*Новая русская философская система* (о А. Ф. Лосеве).
«Путь» № 9 январь 1928 стр. 89-90

*Маккай Дж. Макс Штирнер.*
«Критическое обозрение» 1907 I стр. 23

*А. Маковельский.* Досократики ч. I Доэлеатовский период.
Казань 1914 стр. 211
«Русскя Мысль» 1914 № 4 стр. 3-4

*Досократики.* Обзор и пер. А. Маковельского ч. II Элеатовский период.
Казань 1915 стр. 242
«Русская Мысль» 1916 № 1 стр. 7.

*Э. Мах.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Перевод Е. Котляра. М. 1907.
«Русская Мысль» 1907 № 11 стр. 228-231

*(С. Ф.)* Fritz Medicus. I. G. Fichte, Berlin 1905
«Вопросы Жизни» 1905 № 9 стр. 273-277

*Новые идеи в философии.* Сб. № 1. Философия и ее проблемы. СПБ 1912 стр. 181
«Русская Мысль» 1912 № 6 стр. 214-215

*Новые идеи в философии.* Сборник № 2 — Борьба за физическое мировоззрение. СПБ 1912. № 3 — Теория познания. СПБ 1913. № 4 — Что такое психология. СПБ 1913.
«Русская Мысль» 1913 № 1 стр. 7-9

*Новые идеи в философии.* Сб. № 9 — Методы психологии; № 10 — Методы психологии — II; № 11 — Теория познания и точные науки; № 12 — К истории теории познания; № 13 — Современная метафизика; № 14 — Этика. СПБ
«Русская Мысль» 1914 № 3 стр. 100-102

*Новый исторический журнал.*
(«Былое» под ред. В. Богучарского и П. Щеголева).
«Полярная Звезда» № 10 (1906) стр. 738-741

*Новая немецкая литература по философии антропологии.*
«Путь» № 15 февраль 1929 стр. 127-134

*(Н. К.) Общественное движение при Александре II (1855-1881).*
«Освобождение». 1905. № 72 8-VII

*Очерки по философии марксизма.* СПБ 1908 изд. Зерно стр. 328
«Русская Мысль» 1908 № 5 стр. 101-103

*Иозеф Петцольд.* Введение в критику чистого опыта т. I СПБ 1909 стр. 344
«Русская Мысль» 1909 № 11 стр. 272-274

*Возрождение славянофильства.*
(О книге издательства «Путь» — Сборник I о Вл. Соловьеве)
«Русская Мысль» 1911 № 10 стр. 27-30

Die Philosophie der Gegenwart. Eiu Internationales Jahresbericht herausgegeben von A. Ruge Bd. II Heidelberg 1910 S. 306
«Русская Мысль» 1912 № 10 стр. 361-362

*Генрих Риккерт.* История философии, пер. С. Гессена. СПБ стр. 154
«Русская Мысль» 1908 № 6 стр.135-137

*Л. Робинсон.* Историко-филос. этюды. Вып.I СПБ 1908 стр. 53
«Русская Мысль» 1909 № 1 стр. 14

*Мистическая философия Розенцвейга.*
(Der Stern der Erlösung. Von Franz Rosenzweig. 1921)
«Путь» № 2 январь 1926 стр. 139-148

*М. М. Рубинштейн.* Идея личности как основа мировоззрения. М. 1909 стр. 125
«Русская Мысль» 1909 № 8 стр. 200-201

Max Scheler. Vom Ewigen im Menschen. B. I. Religiöse Erneuerung. Leipzig 1921 Verl. Der neue Geist.
«София». Проблемы духовной культуры и религиозной философии, под ред. Н. А. Бердяева I Берлин 1923 изд. Обелиск стр. 161-163.

*(С. Ф.)* Schiller als Philosoph und seine Beziehung zu Kant. Festgabe der Kantstudien, Berlin 1905
«Вопросы Жизни» 1905 № 6 стр. 268-272

*П. Струве.* На разные темы. СПБ. 1902.
«Вопросы философии и психологии». 1903 кн. 66 стр. 96-102.

*И. Г. Фихте.* Избранные сочинения. Изд. «Путь». М. 1916 стр. 521
«Русская Мысль» 1916 № 4 стр. 3-4

*Новая книга по философии искусства.*
(К. Эйгес. Статьи по философии музыки. М. 1912)
«Русская Мысль» 1913 № 2 стр. 30-33

*Владимир Эрн.* Философия Джоберти. М. 1916 стр. 351
«Русская Мысль» 1916 № 9 стр. 3-5

*Н. К. Мысли редкого администратора.*
Рецензия на книгу «Философские и политические размышления старого администратора» Штутгарт 1904
«Освобождение» 1904 № 20 (44) 1 - IV стр. 350-351, № 21 (45) 15-IV стр. 363-365

*Философия ветхозаветного мира.*
(O. Goldberg. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch. Bd. I Berlin 1925),
«Путь» № 19 ноябрь 1929 стр. 109-113

## 10. ПЕРЕВОДЫ

*В. Виндельбанд.* Прелюдии, Изд. Д. Жуковского. СПБ 1905 стр. 374

*Эд. Целлер.* Очерк истории греческой философии. СПБ стр. 256

*Кант и Гете* Георга Зиммеля.
«Русская Мысль» 1908 № 6 стр. 41-67

*Ф. Шлейермахер.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Со вступительной статьей переводчика.
«Русская Мысль» Москва 1911

*Мысли об искусстве.* Избранные места из дневника и переписки Фридриха Геббеля. Перевод с немецкого С. Л. Франка.
«Русская Мысль» 1913 № 12 стр. 82-120

*Избранные места из писем Флобера.*
«Русская Мысль» 1916 № 2 стр. 131-178; № 3 стр. 139-170

11. НЕНАПЕЧАТАНПЫЕ РУКОПИСИ

*С нами Бог* (русский подлинник англ. книги «God With Us»).

*Реальность и человек* (англ. перевод «Reality and Man»).

*Воспоминания о П. Б. Струве.*

An Anthology of Russian Thought.

## ИНОСТРАННЫЙ ОТДЕЛ

### НА НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКЕ

12, СТАТЬИ ПО ФИЛОСОФИИ

**Erkenntnis und Sein** (сокращенное изложение «Предмета знания»).
1. Das Transzendenzproblem
Logos 1928 Bd. 17 Heft 1, pp. 165-195

**Erkenntnis und Sein.**
2. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis
Logos 1929 Bd 18 Heft 1 pp. 231-261

**Zur Metaphysik der Seele.** Das Problem der philosophischen Anthropologie
Kantstudien Bd. 34 1929 Heft 3-4 pp. 351-373

**Das Absolute.**
Idealismus. Jahrbuch für die Idealistische Philosophie herausgegeb. v. E. Harms Bd. I Zürich-Paris 1934 pp. 147-161

**Die gegenwärtige geistige Lage und Idee der negativen Theologie.**
Actes du 8 congrès internat. de Philisophie à Prague 1934 VIII pp. 444-48

**Woran leidet die moderne Menschheit? Betrachtungen eines Teilnehmers. Über den Prager Philosophenkongress.**
„Liebet einander". Lemgo 1934 Oktober

**„Ich" und „Wir"** (Zur Analyse der Gemeinschaft).
Der russische Gedanke.
Verl. F. Cohen Bonn 1 Jahr. Heft 1 1929 pp. 49-62

**Zur Problematik des sozialen Rechts.**
Neue Zürcher Zeitung 1938 16-I

**Die Weltanschauungskrisis der Gegenwart.** II. Vortrag von Prof. S. Frank.
W. Stillmark.
Aus deutscher Geistesarbeit, Halbmonatsschrift für wissenschaftliche und kulturelle Fragen der Gegenwart. Reval. 1928 Nr. 6 pp. 84-86

**Zur Phänomenologie der sozialen Erscheinung.**
Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 59 1928 pp. 75-95

**Goethe in Rußland.**
Germanoslavica 1932-33 Heft I pp. 55-60

**Die Mystik von R. M. Rilke.**
Neophilologus. Groningen 1934 20 vol. pp. 97-113

**R. M. Rilke und die russische Geistesart.**
Germanoslavica Brünn 1932-33 Heft 4 pp. 481-497

13. РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕМЫ

**Vom Sinne des Lebens.**
Liebet einander. Lemgo 1934 März

**Ohne mich könnt Ihr nichts tun.**
Liebet einander Lemgo 1934 Aug.-Sept.

**Die Flucht vor Gott.**
Eine Herde und ein Hirt. Lemgo 1934 2-IX

**Freiheit und Gleichheit.**
Neue Zürcher Zeitung 1934 7-IV

**Die Einheit der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart.**
Liebet einander Lemgo 1935 März

**Die religiöse Tragödie des Judentums.** „Von einem Judenchristen".
Eine heilige Kirche. 1934 April-Juni
Sonderheft: Israel und die Kirche Christi

14. О ПРАВОСЛАВИИ

**Die Kirche im orthodoxen Glauben.**
Eine Herde und ein Hirt. Lemgo 1933 29-I

**Die eine Heilige Kirche im Urteile eines russischen Christen.**
Liebet einander Lemgo 1935 Februar

**Der russische Mensch in seiner Beziehung zu Gott.**
Liebet einander

**Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie.**
Eine heilige Kirche München 1934 H. 7-9 pp. 244-250
Sonderheft: Dienstbarkeit und Souveränität der Kirche
herausgegeb. von F. Heiler

**Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie.**
(Zweites Buch des „Kairos" Kreises)
Protestantismus als Kritik u. Gestaltung
herausgegeb. von P. Tillich Reichl Verlag Darmstadt 1929 pp. 309-346

**Das „rote" und das „heilige" Rußland.**
Liebet einander Lemgo 1934 April

**Eine Leuchte der russischen Kirche**
Liebet einander Lemgo 1933 Oktober

**Eine Jüngerin Jesu im alten Rußland.**
Liebet einander Lemgo 1935 Januar

**Ein geistiger Führer des alten Rußlands.**
(Hlg. Sergius aus Radonesch)
Liebet einander Lemgo Sept. 1935 Nr. 9 pp. 4
**Christliche Bekenntnisse eines russischen Dichters.**
Liebet einander Lemgo 1933 Mai
**Ostergedanken eines russischen Christen.**
Liebet einander Lemgo pp. 4

15. О РУССКИХ ПИСАТЕЛЯХ

**Puschkins geistige Welt.**
Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. N. F. IX 1933 pp. 151-194
**Puschkins dramatisches Werk.**
Slavische Rundschau Berlin J. VII 1935 pp. 259-262
**Puschkin über das Verhältnis zwischen Rußland und Europa.**
Solange Dichter leben, Puschkin-Studien, herausgegeben von A. Luther, Krefeld, 1949, pp. 82-99
**Die sowjetrussiche Jugend und Puschkin.**
Hochland 1935-36 Oktober pp 473-476
(33 Jahrg. 1936)
**Nikolai Gogol als religiöser Geist.**
Hochland 1934-1935 Bd. I pp. 251-259
**Nikolai Gogol: Ein russischer Verkündiger der christlichen** L e b e n s e r n e u e r u n g.
Liebet einander Lemgo 1934 Juni
**Aus Dostojevskij's geistiger Werkstatt.**
Zeitschrift für slavische Philologie 1930 Bd. VII pp. 137-141
**Dostojewsky - der russischste Russe.** Zum 50. Todestag des Dichters: Mensch und Werk.
Germania Berlin 8-II-1931
**Die Krise des Humanismus.** Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewskijs
Hochland 1931 Bd. 2 pp. 289-296
**Die Legende vom Grossinquisitor.**
Hochland 1933-1934 Bd. I pp. 56-63
**Ein russischer christlicher Denker: Ein Blick in Dostojewsky's Leben und Lehre.**
Eine Herde und ein Hirt. 1933 Lemgo 26-III
**Das kosmische Gefühl in Tj utschew's Dichtung.**
Zeitschrift für slavische Philologie 1926 Bd. III pp. 20-58
**Konstantin Leontjew, ein russischer Nietzsche.**
Hochland 1928-1929 Heft 6 pp. 613-632
**Leo Tolstoi, als Denker und Dichter.**
Zeitschrift für slav. Philologie 1933 Leipzig Bd. X pp. 66-95
**Tolstoj und der Bolschewismus.**
Zeitschrift für Individualpsychologie VI Verl. Perles Wien
**Maxim Gorki.**
Hochland 1936 XXXIII Bd. 2 pp. 566-569
**Maxim Gorki und der Marxismus.** Zum Tode des Dichters am 18. VI. 1936
Der Gral XXV 1936 pp. 544-546

## 16. О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ОБЩЕСТВЕННОСТИ

**Die russische Weltanschauung.**
in der Reihe: Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft
Nr. 19 Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1926 pp. 41

**Die russische Philosophie, ihre Eigenart und ihre Aufgabe.**
Festschrift N. O. Losskij zum 60. Geburtstag
Verl. Fr. Cohen in Bonn 1934 pp. 63-68

**Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie.**
Der Gral 1925 XIV Mai pp. 384-394
Sonderheft: Russische Kunst- und Kulturfragen

**Geistige Strömungen in der modernen russischen Philosophie.**
Die Tatwelt IV Januar-März 1928 pp. 20-24

**Die russische Philosophie der letzten fünfzehn Jahre.**
Kantstudien XXXI 1926 pp. 89-104
англ. перевод в Philosophy Today ed. by E. Schaub
Chicago 1928

**Über die Strömungen in der russischen Philosophie der Gegenwart.**
Halbmonatsschrift für wissenschaftliche und kulturelle
Fragen der Gegenwart Reval Nr. 6 Jahrg. 4 1928 23 III; pp. 81-84

**Ethische, rechts- und sozialphilosophische Strömungen in der modernen russischen Philosophie außerhalb U. S. S. R.**
Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1936 Bd. 29 pp. 64-81

**Ein „russisches Weltbild" war es nicht!**
über den Aufsatz von Reinhold von Walter „Das russiche
Weltbild" im „Katholischen Gedanken" 1929 2 Heft)
Gral, Münster (W) 1930 Heft 8 Mai pp. 717-726

**Rußlands politische Seele.**
Russische Bekenntnisse übers. von E. von Hurwicz, Berlin
1918 pp. 114-129

**Bolschewismus und Kommunismus als geistige Erscheinungen.**
Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 1925 Bd. 18
Heft 4 pp. 529-544

**Der Bolschewismus und die Seele des russischen Volkes.**
Liebet einander 1934 November

**Der innere Widerspruch des Sowjetsystems.**
Neue Zürcher Zeitung 1929 27-XIII

**Rußland und Abendland im russichen Denken.** — Der religiöse
Universalismus bei Solowjew. — Ursprung und Wesen des
russischen Marxismus. — Deutschland zwischen West und Ost.
Беседы для лондонского радио на немецком языке.
Lebendiges Abedland 1946

## 17. РЕЦЕНЗИИ

**Gurwitsch.** Idée du Droit Social.
Neue Zürcher Zeitung 1935 Dezember

**Hegel bei den Slaven.**
herausgegeben von D. Tschischevskyi
Zeitschrift für slavische Philologie 1935 Bd. XII pp. 435-440

**Reichl.** Gemeinschaftsethik.
Neue Zürcher Zeitung 1935 Mai oder Juni

**R. Le Senne.** Obstacle et valeur.
Neue Zürcher Zeitung 1935 Sept.
**I. Smolitsch.** Die russischen Starzen.
Hochland 1937 Mai XXXIV Bd. 2 pp. 167-169

18. НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

**God With us.**
Three Meditations
Jonathan Cape. London 1946 pp. 296
**A Solovyov** Anthology, arranged by S. Frank.
Translated by N. Duddington London SPCK 1950 pp. 256
**The Problem of Reality.**
The Monist. Chicago vol. 38 Nr. 3 July 1928
**Contemporary Russian Philosophy.**
The Monist. Chicago January 1927
**Talks for the Third Programme of the BBC on V. Solovyev.**
Spiritual and Social Prophet
Traditionalist & Free-Thinker
Vision of the Coming Catastrophe
reprinted in The Listener London 1949
**The Utopian Heresy.**
The Hibbert Journal, vol. LII, Nr. 206 (April 1954), pp. 213-223

19. НА ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКЕ

**La Connaissance et L'être.**
Ed. Montaigne Paris 1935 XIV † 321
**Le Royaume de Dieu et le monde.**
Dieu Vivant 1951 Nr. 17 (1)
**L'intution fondamentale de Bergson.**
Henri Bergson Neufchatel 1941

20. НА ГОЛЛАНДСКОМ ЯЗЫКЕ

**Alexander Poesjkin** (Bij zijn harigen sterftag 11-II 1937)
Stemmen des Tijds 1937 I pp. 125-141
**De russische Wereldbeschouwing.**
Amsterdam 1932 pp. 50
**Dostojewsky en de crisis van het humanisme.**
Vrije Religieuze Stemmen
Amersfoort Eerste Reeks Nr. 3 April 1933
**De mystiek van R. M. Rilke.**
Leven en Werken Amsterdam 1935 Nr. 3 pp. 129-132
**De geest van het Bolsjevisme:** Het noodlottig Dilemma der Europeesche Menschheid.
H:aagsch Mandsbla(l 1931 Juni
**Leo Tolstoi.** Ter herdenking von zijn sterftag: 20-XI 1910
Stemmen des tijds 1936 I pp. 138-154
**Inleiding.** (Tot De zaak kornet Jelagin, door I. Boenin, Amsterdam 1934)
**Dostojewsky en de crisis van het humanisme.**
Eenheid, weekblad voorgeestelijke en maatschappelijke stroomingen 1932 pp. 789-791; 802-804; 822-824; 838-840; 1933 pp. 6-9; 27-29
**Boenin.** Leven en Werken Amsterdam 1936 Nr. 9 pp. 393-400

## СОДЕРЖАНИЕ